

دافيد لوبروتون

أنثروبولوجيا الجسد والحداثة

ترجمة: محمد الحاج سالم

صفحة 7

دافيد لوبروتون

أنثروبولوجيا الجسد والحداثة

ترجمة
محمّد الحاج سالم

صفحة

أنثروبولوجيا
الجسد والحداثة

صفحة
7

كتاب: أنثروبولوجيا الجسد والحداثة

المؤلّف: دافيد لوبروتون

ترجمة: محمّد الحاج سالم

الطّبعة الأولى: 2024

التّرقيم الدّوليّ: 978-603-8387-67-2

رقم الإيداع: 1445/5471

E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

Tel.: (+966)583210696

العنوان: الجبيل، شارع مشهور، المملكة العربية السعودية

المحتويات

الفصل الثالث

في مصادر التمثّل الحديث للجسد: الجسد الآلة

الفصل الرابع

الطبّ والطِّبَابات الموازية: من تصوّر الجسد إلى تصوّرات الإنسان

الفصل الخامس

جماليّة اليومي

الفصل السادس

طقوس إخفاء الجسد أو دمجه

الفصل السابع

الشّيخوخة التي لا تطاق: الجسد المهزوم

الفصل الثامن

طغيان المظهر: الجسد أنًا موازية

الفصل التاسع

ألغاز الضّوء: من المَصْوَرَة الطبّية إلى متخيّل الجسد

الفصل العاشر

طريق الشكّ: الجسد الزّائد في العلوم التقنية

مدخل

تمّت إعادة كتابة هذا العمل، الذي نُشر لأوّل مرّة بالكامل في عام 1990، ثم أُعيد طبعه عدّة مرّات وفي ترجمات عديدة مع تعديلات طفيفة واكبت تغيّر العالم. وقد احتفظتُ في جميع الطّبعات بالفرضيّات الأوليّة بشأن الكثير من تمثيلات الشّخص بخصوص الجسد، واختراع الجسد الحديث، والجسد الشّريك، أي الجسد كملحق للذّات يتعيّن إعادة صياغته باستمرار في ظلّ معايير شديدة التّأثير لأنّها ضمنيّة وتغذّي الخوف من عدم مواكبة العصر، والجسد الزّائد عند الإنسان المعاصر، إلخ، ولكن مع تجديد وجهة نظري في هذا الخصوص. ولسنوات عديدة، كان هذا الكتاب عندي بمثابة عُدَّة عمل، إذ كانت معظم فصوله موضوع بحوث صارمة من النّاحية المنهجيّة، ما دفعني إلى كتابة أعمال أخرى. وقد قمتُ بتحديث هذ النّسخة من الكتاب لتواكب التطوّرات التي عفا عليها الزّمن، وأضفتُ الجديد في بعض المواضع، وأعدت النّظر في الفصول المتعلّقة بالتحوّلات التقنيّة للجسد، وخاصّة في الطبّ المعاصر الذي لم يعد يكتفي بالعلاج بل دخل دوّامة إعادة بناء الإنسان. ومن ثمّ، قمتُ بتجديد التّحليلات الواردة في الطّبعة الأولى

تحت عنوان «**الجسد الزّائد**» مع الإشارة إلى تجارب مختلفة عن تلك التي كانت سائدة في التسعينيّات. ذلك أنّنا نصل هذه المرّة إلى حدود حلم توديع الجسد[1] مع ظهور الثّقافة السّيبرانيّة ووهم تنزيل «**العقل**» على قرص صلب في حاسوب أو على شبكة الإنترنت.

وتمثّل هذه الدّراسة منظورًا إناسيًّا (anthropologique) وسوسيولوجيًّا للعالم المعاصر يتّخذ من الجسد خيطًا ناظمًا، وهذه هي الصّفة الوحيدة التي يُمكن بها أن نفهم الحداثة. وهي دراسة أقترح فيها بعض الفصول حول إناسة الجسد في مرآة مجتمع محدّد، وأقصد مجتمعنا [الغربي]. وهي فصول في إناسة الحاضر مع «**انعطاف**»[2] نحو علميْ النّياسة (ethnologie) والتّاريخ كي نرى من زاوية غير تقليديّة وأكثر ثراءً، بعض الممارسات والخطابات والتّمثيلات والمتخيّلات الخاصّة بالجسد.

ذلك أنّ الجسد موضوع مناسب بشكل خاصّ للتّحليل الإناسي لأنّه منغرس في أعماق هويّة الإنسان. ولولا الجسد الذي يُعطيه وجهًا، لما كان للإنسان أن يُوجد. وما عيش الإنسان سوى اختزال للعالم باستمرار في جسده من خلال ما يُضفيه عليه من رمزيّات[3] فوجود الإنسان هو

---

(1) انظر: دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، باريس، 1999

David Le Breton, ***L'Adieu au corps***, Paris, Métaillé, 1999.

(2) انظر: جورج بالانديه، **المنعطف: السّلطة والحداثة**، باريس، 1987

Georges Balandier, ***Le détour. Pouvoir et modernité***, Paris, Fayard, 1987.

(3) انظر: دافيد لو بروتون، **سوسيولوجيا الجسد**، باريس، 1992 (2004).

David Le Breton, ***La sociologie du corps***, Paris, PUF, «Que sais-je ?», 1992 (2004).

وجود جسدي، والسّلوك الاجتماعي والثقافي الذي هو موضوعه، والصّور التي تكشف مكنونه الخفيّ، والقيم التي تميّزه، تتحدّث إلينا عن الشّخص وعن الاختلافات في تعريفاته وأنماط وجوده بين مجتمع وآخر. ولأنّه مدار العمل الفردي والجماعي، ومدار الرمزيّة الاجتماعيّة، فإنّ الجسد هو أفضل وسيلة لفهم الحاضر.

وما من شيء أشدّ غموضًا في نظر الإنسان من كثافة جسده، إذ ما من مجتمع إلاّ وسعى بأسلوبه الخاصّ إلى تقديم إجابة لهذا اللّغز الأوّل الذي يتجذّر فيه الإنسان. ويبدو الجسد أمرًا بديهيًّا، ولكن البديهي غالبًا ما يكون أقصر طريق نحو الغموض. ووفق الصّيغة الجميلة لإدمون جبّاس (Edmond Jabès)، فإنّ عالم الإناسة يعرف أنّه «**في قلب البديهي، يُوجد الفراغ**»، أي لا يُوجد سوى بوتقة المعنى التي يُشكّلها كلّ مجتمع بطريقته الخاصّة، والتي تعتمد بديهيّات لا تبدو كذلك إلاّ لطول الألفة بها. وما يراه أحدهم بديهيًّا قد يكون مثار اندهاش عند الآخر، إن لم يكن مثار عدم فهم. ويرسم كلّ مجتمع، ضمن رؤيته للعالم، معرفة فريدة عن الجسد: مكوّناته، وقدراته، وأفعاله، إلخ، ويُضفي عليها معنى وقيمة. وتعتمد التصوّرات حول الجسد على التصوّرات حول الشّخص، فالعديد من المجتمعات لا تُميّز بين الإنسان وجسده وفق النّموذج الثّنائي المألوف عند الغربيّين. فقد يكون للإنسان أحيانًا عدّة أجساد، وفي الغالب عدّة «أرواح». ففي المجتمعات التقليديّة لا يُوجد تمييز بين الجسد والشّخص، إذ تضمن الموادّ الأوّليّة التي تشكّل جسد الإنسان اتّساقه مع الكون والطّبيعة. فبين الإنسان والعالم والآخرين، يسود نفس

النّسيج الرّمزي، لكن بأنماط وألوان مختلفة لا تُغيّر في شيء من الحبكة المشتركة (الفصل 1).

أمّا الجسد الحديث فهو ينتمي إلى نظام آخر. فهو يقتضي انفصال الذّات عن الآخرين (بنية اجتماعيّة من النّمط الفرداني)، وعن الكون (الموادّ الخام التي تشكّل الجسد لا يُضاهيها شيء في أيّ مكان آخر)، وعن نفسها (فهي تمتلك جسدًا بدل أن يكون هو جسدها). فالجسد الغربي هو مكان الفصل، والسّياج الموضوعي لسيادة الأنا. إنّه الجزء الذي لا يتجزّأ من الذّات، و«عامل تفرّدها» (حسب إميل دوركايم) في المجتمعات التي يسودها الانقسام الاجتماعي. وترتبط تصوّراتنا حول الجسد بتصاعد الفردانيّة بوصفها بنية اجتماعيّة، وبظهور تفكير عقلاني وضعي وعلماني حول الطّبيعة، وبتراجع تدريجي للتّقاليد الشعبيّة المحليّة، كما ترتبط أيضًا بتاريخ الطبّ الذي يُجسّد في مجتمعاتنا المعرفة الرسميّة، إذا جاز التّعبير، حول الجسد. وبالطّبع، فإنّ ظروفًا اجتماعيّة وثقافيّة خاصّة هي التي أدّت إلى ولادة تصوّراتنا بشأن الجسد. وقد رسمنا تاريخًا للحاضر من تتبّع أهمّ ما بدا لنا أنّه أهمّ ما ساهم في بلورة تصوّرنا للجسد ووضعه الحالي، أي وضع نسابة (généalogie) للجسد الحديث مع إبراز المنعطفات البارزة التي حدثت مع أندرياس فيزاليوس (André Vésale) والفلسفة الميكانيكيّة (الفصلان 2 و3). وقد وُلد هذا التمثّل الذي ورثناه مع نشوء الفردانيّة وتطوّرها صلب المجتمعات الغربيّة انطلاقًا من عصر النّهضة. وتشمل المسائل التي سنتناولها في هذا العمل هذه البنية الفردانيّة التي تجعل الجسد سياج الذّات، ومجال

حدودها وحرّيتها، والموضوع المميّز لكلّ صياغة ورغبة في السّيطرة، ولكن أيضًا مكان العُزْلة. والواقع أنّ المبادرة في مجتمعاتنا، تعود إلى الفاعلين أكثر منها إلى الثّقافة التي تميل إلى أن تغدو مجرّد إطار شكلي.

ومع ذلك، فحتّى في مجتمعاتنا الغربيّة المعاصرة، لا يوجد إجماع حول ماهيّة الجسد. وما زالت بعض أشدّ التصوّرات ضبابيّة والمألوفة والمتماسكة نسبيًّا تُؤثّر في الفاعلين وتُغذّي الطبّ التّقليدي (المغناطيسيّة، والمعالجين بالرّقية، وما إلى ذلك) أو غير ذلك من أنواع الطّبابة مثل الوخز بالإبر، والعلاج بتدليك الأذن وجبر العظام، والعلاج التّجانسي (homéopathie)، وما إلى ذلك. ومن ناحية أخرى، وعلى العكس من ذلك، تسعى بعض أنواع الطّبابة التقليديّة أو «الجديدة» الأخرى إلى تجاوز ثنائيّة الإنسان والنّظر إليه في وحدته التي لا تنفصم (الفصل 4).

والجسد في الحياة اليوميّة يعني أيضًا استخدام الحواسّ. ففي بداية هذا القرن، وضع جورج سيمل (Georg Simmel) الخطوط العريضة لعلم اجتماع الحواسّ الذي نسترجع هنا مبدأه في ضوء ظروفنا الاجتماعيّة والثقافيّة الحاليّة. فما هي الحسّية التي تميّز الحياة اليوميّة للإنسان الحديث راهنًا (الفصل 5)؟

يُعدُّ الجسد في مجتمعاتنا الغربيّة علامة فرد، ومكان اختلافه وتميّزه، وفي الوقت نفسه، وهنا المفارقة، هو منفصل عنه في الغالب نتيجة التّأثير المستمرّ للثنائيّة الطّاغية في تحديده في الغرب. وهذا ما يجعلنا نتحدّث بشكل نمطي عن «تحرير الجسد»، وهي صيغة ثنائيّة نمطيّة تتناسى أنّ الشّرط الإنساني جسدي في أساسه وأنّه لا يمكن تمييز الإنسان عن الجسد

الذي يمنح لوجوده في العالم العمق والحساسيّة. فـ«تحرير الجسد»، إذا قبلنا هذه الصّيغة مؤقّتًا، هو أمر نسبيّ للغاية. بل إنّه يمكننا بسهولة إظهار أنّ المجتمعات الغربيّة ما تزال قائمة على إخفاء الجسد، وهو ما يتجلّى في عديد الطّقوس التّي تتخلّل شتّى مواقف الحياة اليوميّة. ولعلّ وضعيّة الأشخاص المعوّقين جسديًّا في مجتمعنا، وما يُثيرونه من قلق عامٍّ، والوضع الهامشي لـ«المجنون» أو للمسنّين على سبيل المثال (الفصل 7) تسمح برسم حدود «تحَرّر الجسد». فإن كان ثمّة وجود لــ«جسد مُتَحَرّر»، فهو الجسد الغضّ والجميل الذي لا تشوبه شائبة (الفصل 6). وبهذا المعنى، لن يكون ثمّة «تحرّر للجسد» إلاّ حين يتلاشى القلق تجاه الجسد، وما أبعدنا عن ذلك.

لقد وُلد متخيّل جديد للجسد في الستينيّات، حين اكتشف الإنسان الغربي أنّ له جسدًا، وانتشرت الموجة واجتذبت خطابات وممارسات طالما احتفت بها وسائل الإعلام. بيد أنّ الثنائيّة المعاصرة تضع الإنسان في مواجهة جسده. فالمغامرات الحديثة للإنسان وقرينه الجسد، جعلت من الجسد ما يُشبه أنًا موازية، فأضحى الجسد المكان المتميّز للرّفاهيّة (الهيئة)، وحسن المظهر (الأشكال، ورياضة كمال الأجسام، ومستحضرات التّجميل، والغذاء الصحّي، إلخ)، والشّغف بالجهد (الماراثون، والرّكض، وركوب الأمواج بالأشرعة)، وحبّ المخاطرة (تسلّق الأعالي و«المغامرة»، إلخ). فالاهتمام الحديث بالجسد، في إطار «بشريّتنا الجالسة»، هو حافز دائم للخيال والممارسات. وباعتباره «عامل تفرّد»، يقوم الجسد بالفعل بمضاعفة علامات تميّزه، ويُظهر نفسه كمستحقّ للجدارة (الفصل 8).

ومن ثمّ يتحوّل الجسد إلى مجرّد ملحق بالشّخص، وإلى شيء مفضّل في عيون الآخرين، وكأنّ المَظْهَر دالّ على المَخْبَر.

والواقع أنّ إجراءات المَصْوَرَات الطبّية الجديدة تتعقّب سرًّا من أسرار الجسد لا ينتمي إلاّ إلى الرمزيّة الاجتماعيّة للمجتمعات البشريّة، ولكنّه يُثير ردود فعل لا تنضب من خيال الفاعلين (الفصل 9).

والطبّ الكلاسيكي يجعل من الجسد أنًا ثانية للفرد. فهو يستبعد من معالجاته الإنسان المتألّم، وتاريخه الشّخصي، وعلاقته باللاّوعي، لينظر فقط إلى العمليّات العضويّة التي تجري داخله. لقد ظلّ وفيًّا لتراث فيزاليوس، فيهتمّ بالجسد وبالمرض، ولا يكترث بالمريض. وهذا ما كان محور عديد النّقاشات الأخلاقيّة المعاصرة المرتبطة بتزايد أهمّية الطبّ في المجال الاجتماعي وبخصوصيّة تصورّه للإنسان. فالطبّ يعتمد على علم إناسة مترسّبة، ويُراهن على الجسد، معتقدًا أنّه يُمكن علاج المرض (الذي يُنظر إليه على أنّه شيء غريب) وليس علاج المريض نفسه. إنّ تجزئة الإنسان، التي هيمنت بصمت على الممارسة الطبّية لعدّة قرون، أصبحت اليوم حقيقة اجتماعيّة تُثير الحساسيّات. ولأنّ الطبّ قد راهن على الجسد، فهو يواجه اليوم، من خلال ما يُثيره من نقاشات عامّة، عودة عنيفة لما كان يكبته: ألا وهو الإنسان (القتل الرّحيم، مرافقة المرضى والمحتضرين، المرضى في حالة غيبوبة مزمنة، المرضى الذين يعيشون بفضل أجهزة ولا نعرف ما يجب القيام به تجاههم، والعلاجات المشوّهة، إلخ). فالمعطيات الإناسيّة مضطربة، والخيط المشترك بينها هو انفصال الإنسان عن جسده. وترتبط العديد من الأسئلة الأخلاقيّة

بالغة الأهمّية في عصرنا بالمكانة الممنوحة للجسد في التّعريف الاجتماعي للشّخص (انهيار الأبوّة والبنوّة من خلال الإنجاب عن طريق التّلقيح الصّناعي، وجمع الأعضاء وزرعها، والاستنساخ، والتّلاعب الجيني، وتطوّر تقنيات الإنعاش والأجهزة المساعدة الأخرى، وما إلى ذلك).

ولأنه يُقصي الإنسان من مسيرته، يتعرّض الطبّ لصدمة نجدها في قالب تساؤل حول أسسه. فالطبّ هو طبّ الجسد، وليس طبّ الإنسان كما في التّقاليد الشرقيّة مثلاً. ونحن نتذكّر مثلًا هذه العبارة لمارغريت يورسينار (Marguerite Yourcenar) في كتابها **عمل في الظّلام**[1] حين تُصوّر وقوف زينون (Zénon)، الطّبيب المقرب جدًّا من فيزاليوس مع طبيب آخر، أمام جثّة شابّ هو ابن هذا الأخير بقولها: «**في الغرفة المُشْبَعَة بمادّة الخلّ حيث قمنا بتشريح جثّة هذا الميّت الذي لم يعد هو الابن أو الصّديق، بل مجرّد نموذج جميل للآلة البشريّة...**». فهذا كلام أطبّاء، إذ أنّ الطبّ يعالج «الآلة البشريّة»، أي الجسد، لا الابن أو الصّديق، أي الإنسان في تفرّده (الفصل 10).

ولم تعد هالة الجسد رائجة، على الأقلّ منذ أيّام فيزاليوس وبداية تشكّل المعرفة التشريحيّة. وها هو العلم والتقنية، الوفيّان لمشروعهما المتمثّل في السّيطرة على العالم، يحاولان في حركة متناقضة ظاهريًّا، استبعاد الجسد ومحاكاته في الوقت نفسه. فمن ناحية أولى، قام هذا

(1) مارغريت يورسينار، **عمل في الظّلام**، باريس، 1968، ص 118
Marguerite Yourcenar, ***L'œuvre au noir***, Paris, Livre de poche, 1968, p. 118.

المشروع بتجاوز حدود الجسد محاولاً إعادة بنائه مع التدخّل في عمليّاته. ثمّ من ناحية أخرى، وكما لو أنّ الإنسان مجرّد جسد علينا التحرّر من سجنه كما يقول أهل العرفان، فقد أضحى شيئًا زائدًا في الإنسان ويجب التخلّص منه بأسرع ما يُمكن. وبما أنّ الجسد هو محلّ الهشاشة والموت والشّيخوخة؛ فهذا ما يجب محاربته في المقام الأوّل تفاديًا للخسارة، دون أن ننجح في ذلك بلا شكّ، ولكن على أمل دائم بتحقيقه. فالجسد، مكان مراوغ ويجب ضمان السّيطرة عليه.

وإذا ما كان كلّ كتاب هو مشروع شخصي، فهذا لا ينفي أنّه يستمدّ روحه أيضًا ممّن واكب مسيرته عن كثب ولم يبخل بالنّصح والتّشجيع. وبالنّسبة إلى النّسخة الأولى من الكتاب في عام 1990، أودّ أن أشكر بشكل خاصّ ماري جوسي لامبرت (Mary-José Lambert) التي سمحت لي صداقتها أن أدرك بشكل أفضل فعاليّة العلاج التّقليدي وأن ألاحظ ذلك ميدانيًّا- فانبهارها بالشّفاء أو بتخفيف الألم لم يتوقّف أبدًا عن إثارة فضولي بشأن الجسد والعلاقة العلاجيّة. وكذلك فيليب باغرو (Philippe Bagros)، رئيس الأطبّاء في أحد أقسام مستشفى مدينة تور (Tours) الذي قاد طريقي نحو طبّ إنساني طوال رفقتي له طوال عام كانت فيه حواراتنا مثمرة حول إدراج العلوم الإنسانيّة في برامج تدريس كلّية الطبّ. وكذلك مارتين باسكي (Martine Pasquer) وفيليب غروبوا (Philippe Grosbois) لما كان بيننا من مناقشات وتدخّلات مشتركة خلال جلسات أو دورات التّعليم المستمرّ، وتقاسم نفس الحساسيّة والاهتمامات.

كما أودّ أيضًا شكر كريستيان ميشال (Christian Michel) على السّنوات التي أمضيتها في ستراسبورغ، فهو يجمع بشكل رائع بين ممارسته الطبّ العامّ وتكوينه في الإناسة من خلال اهتمام رائع بمرضاه. وأعرب أيضًا عن امتناني ومحبّتي لحنينة طويل (Hnina Tuil) التي واكبت كلّ التقلّبات والتّراجعات وتحمّست لمشروع لم تتوقّف أبدًا عن دعمه بحضورها. وقد منحني تعييني في المعهد الجامعي الفرنسي الوقت والتفرّغ الدّاخلي لإعادة صياغة هذا العمل برمّته.

الفصل الأول

روغان الجسد

الجسد موضوعًا

تعطي التّمثيلات الاجتماعيّة للجسد مكانة محدّدة ضمن الرمزيّة العامّة للمجتمع. فهي تُسمّي مختلف الأجزاء التي يتكوّن منها والوظائف التي يُؤدّيها، وتشرح ما بينها من علاقات، وتخترق الجزء الدّاخلي غير المرئي من الجسد لتودع فيه صورًا دقيقة، وتحدّد مكانه في الكون أو في بيئة المجتمع البشري. وتكون هذه المعرفة المطبّقة على الجسد ثقافيّة في أساسها. وحتى لو فهمها المرء بشكل بسيط، فإنّها تُضفي معنى على كثافة جسده، وتخبره ممّا يتكوّن، وتربط آلامه أو معاناته بأسباب محدّدة تتّفق مع رؤية مجتمعه للعالم، وبذلك يُدرك مكانته في الطّبيعة وبين النّاس الآخرين من خلال نظام من القيم والتّوافقات. ومن هنا يتولّد عدد لا يحصى من التّمثيلات التي تسعى إلى إعطائه معنى، وتُكسبه طابعه المتنوّع والفريد والمتناقض باختلاف المجتمعات. فالجسد وإن كان يبدو واضحًا بذاته، إلاّ أنّه يظلّ في نهاية المطاف أكثر الأشياء استعصاءً عن الفهم. وهو ليس أبدًا معطى ثابتًا لا جدال فيه، بل هو نتاج بناء اجتماعي وثقافي. فالجسد

هو جذر الهويّة الإنسانيّة، وهو المكان والزّمان الذي يتجسّد فيه العالم من خلال وجه فريد هو محور العلاقة بالعالم. فمن خلاله يستمدّ الإنسان جوهر حياته ويترجمه إلى الآخرين عبر الأنظمة الرمزيّة التي يتقاسمها مع أفراد مجتمعه. فالجسد هو المكان الذي يحتضن فيه الفاعل العالم ويمتلكه ويجعله عالمًا مألوفًا وقابلاً للفهم، محمّلاً بالمعاني والقيم، ويمكن مشاركته كتجربة مع أيّ فاعل مندرج مثله في نفس النّظام المرجعي الثّقافي. فأن تكون موجودًا يعني في المقام الأوّل أن تتحرّك بطريقة مفهومة عندك وعند الآخرين ضمن مساحة وضمن زمن، وأن تُؤثّر في محيطك من خلال مجموعة من الإيماءات الفعاّلة، وأن تُصنّف وتُسند معنى وقيمة إلى ما لا يحصى من محفزّات البيئة بفضل الأنشطة الإدراكيّة، وإبلاغ صوتك إلى الآخرين، وكذلك مجموعة من الإيماءات وتعبيرات الوجه، ومجموعة من الطّقوس الجسديّة التي تستجيب بأسلوب خاصّ للتوقّعات المشتركة. كما يعني أيضًا ترجمة عاطفتك من خلال أسلوبك في الوجود وما تختاره من استخدامات لوجهك ولجسدك. فالإنسان من خلال جسدانيّته، يجعل من العالم مقياسًا لتجربته، فيحوّله إلى نسيج مألوف ومترابط، يُيسّر نشاطه ويسهّل فهمه. وسواء كان الجسد باثًّا أو متلقّيًا، فهو لا يتوقّف عن إنتاج المعنى، وبذلك يضمن اندراج الإنسان ضمن مساحة اجتماعيّة وثقافيّة محدّدة.

يعتمد كلّ مجتمع نظامًا من المعاني والقيم لا يخلو أحيانًا من اختلافات ملحوظة إذا كان المجتمع منقسمًا إلى مجموعات أو طبقات اجتماعيّة متباينة. ويتبادل الفاعلون باستمرار المعاني على أساس هذه

الأعراف المشتركة، المعرّضة بالطّبع لتقلّبات الإبداع الجماعي. فالإنسان يصنع العالم بقدر ما يصنع العالم الإنسان في إطار علاقة متغيّرة بتغيّر الظّروف الإنسانيّة ضمن قيود معيّنة. فالطّبيعة وما يتوقّعه النّاس منها لا يوجدان إلاّ بالتّعبير عنهما بمصطلحات اجتماعيّة وثقافيّة. وفي كلّ مرّة ترسم هذه المعادلة عالمًا فريدًا. بل إنّ إدراك البيئة بواسطة الحواسّ هو في حدّ ذاته عمل ثقافي. والجسد لا يشذّ عن القاعدة التي تجعل كلّ شيء نتاج نسيج اجتماعي وثقافي ضمن حدود إناسيّة متغيّرة بشكل دائم. ولا وجود لطبيعة بشريّة خارج طبيعة الجسد، بل يُوجد شرط للإنسان يشمل تغيّر حالة الجسد باختلاف الأزمنة والأمكنة والمجتمعات البشريّة. فنحن نسير على الجمر الملتهب أثناء الاحتفالات الدينيّة، ونعالج حروق الإنسان والحيوان، في مناطقنا على سبيل المثال، بالنّفث عليها أو بتلاوة رقية تكرّست بالتّقليد وبخبرة الرّاقي؛ ونعالج الأمراض بتنظيم الطّاقات المضطربة من خلال اتّصال جسدي محدّد باليد أو باستخدام إبر؛ ونتفاوض مع الآلهة أو نواجهها من خلال حالات النّشوة أو المسّ؛ ونخلّص إنسانًا من سحر مميت من خلال رقية؛ وكم هي الجلسات الطويلة عند المحلّل النّفساني التي يستعيد فيها المرء حياته السّابقة منتجة تأثيرات جسديّة محرّرة أو مؤلمة؛ وكم من طفل أنقذنا حياته بزراعة قلب طفل آخر توفّي قبل ساعات قليلة في حادث سير على الطّريق؛ وكم عملنا من خلال تأثير جزيء (molécule)، على تهدئة اضطراب إنسان وتنشيط حيويّته أو محو قلقه، وقس على ذلك. وعلى مرّ الأزمنة والأمكنة، تعاقبت أمام أعين الباحث اليقظ والفضولي نماذج عديدة لفهم المرض

أو الجسد، أو بالأحرى نماذج فهم العلاقات بين العالم والإنسان، وما زالت المحاولات لا تتوقّف في ابتكار علاجات للجسد ومحاولة فهمه. فالمجتمعات البشريّة تقوم ببناء معنى الكون الذي تتحرّك فيه وشكله. وحدود فعل الإنسان في بيئته، هي في المقام الأوّل الحدود التي يفرضها المعنى، قبل أن تكون حدودًا يفرضها الواقع.

فعن أيّ جسد نتحدّث في الإناسة؟ الجسد هو واقع متغيّر من مجتمع إلى آخر: فالصّور التي تحدّده، وأنظمة المعرفة التي تسعى إلى توضيح طبيعته، والقدرات التي ينجزها، متنوّعة بشكل مدهش، وحتّى متناقضة بالنّسبة إلى المبدأ الثّالث المرفوع في منطقنا الأرسطي. فالتّمثيلات الاجتماعيّة تحدّد للجسد موقعًا محدّدًا ضمن الرمزيّة العامّة للمجتمع، وهي تعتمد على حالة اجتماعيّة ورؤية للعالم، وداخل هذه الأخيرة، تعريفًا للشّخص. فالجسد هو بناء رمزي، وهو لئن يبدو بديهيًّا، إلاّ أنّه لا شيء أكثر منه امتناعًا عن الفهم. فالتصوّر الأكثر قبولاً في مجتمعاتنا يجد صياغته في التّمثيل التّشريحي الفسيولوجي، أي في المعرفة الطبّية الحيويّة، ويقوم على تصوّر خاصّ للشّخص، ذاك الذي يجعل الذّات تقول «جسدي» على سبيل التملّك. وقد نشأ هذا التّمثيل عبر التّاريخ الغربي مترافقًا مع ظهور الفردانيّة، وهو ينظر إلى الجسد في مجتمعاتنا باعتباره حاضنة للذّات، ومكانًا لحدودها، واختلافها، وحرّيتها. وتاريخيًّا هو فَضْلَةٌ، أي ما يبقى بعد انسحاب الإنسان عن الكون، وعن الآخرين، وعن الانقسام الذي يجعل الإنسان غريبًا عن جسده. ومع ذلك، يظهر الجسد بوصفه موضوع بناء اجتماعي وثقافي أحيانًا حتى في

تحديد هويّته نفسها (نظرًا لأنّ بعض المجتمعات تتجاهل وجود الجسد كدعامة للذّات) وهو ما يتجلّى بقوّة من خلال حكاية موريس لينهاردت (Maurice Leenhardt)[1]

«لقد جلبتم لنا الجسد»

عند شعب الكاناك، ينتمي الجسد البشري إلى المملكة النباتيّة. فهو جزء غير منفصل عن الكون المحيط به، فينسج وجوده في ترابط مع الأشجار والفواكه والنّباتات، ويغرق في نسيج من التّشابكات التي يتبادل فيها جسد الإنسان وجسد العالم مكونّاتهما. فالجزء الصّلب من الإنسان، أي هيكله العظمي، يُسمّى بنفس الاسم الذي يُطلق على قلب الغابة وعلى حطام الشّعاب المرجانيّة الذي تجرفه الأمواج إلى الشّواطئ. كما تتماثل القواقع البرّية أو البحريّة العظام المحيطة بالجسد على غرار الجمجمة. ويُطلق على لبّ الثّمرة أو نواتها نفس الاسم الذي يُطلق على اللّحم والعضلات، بينما تُسمّى الكليتان وبقيّة الأحشاء بأسماء ما يُشبهها من فواكه، فاسم الرّئتين اللّتين تشبهان الشّجرة الطّوطميّة عند الكاناك، هو نفس اسمها، واسم الأمعاء هو ذاته الاسم الذي يُطلق على الأغصان المتشابكة في الغابة. والحاصل أنّ الجسد يظهر كشكل آخر

(1) موريس لينهارت، **دو كامو. الشّخص والأسطورة في العالم الميلانيزي**، باريس، 1971، ص 54 وما بعدها.

Maurice Leenhardt, *Do kamo.* ***La personne et le mythe dans le monde mélanésien***, Paris, Gallimard, 1971, p. 54 sq.

للنّبات، أو لنقل إنّ النّبات يظهر كشكل خارجي للجسد، ولا حدود ملموسة بين هذين العالميْن.

ويُؤكّد لينهاردت أنّ الارتباط بالنّبات ليس مجرّد استعارة، بل هو هويّة جوهريّة، ويستشهد في هذا الصّدد بالعديد من سمات الحياة اليوميّة. فحين يُشار إلى طفل مريض، يُقال إنّه «**ينمو مُصْفَرًّا**»، أي مثل الجذر الذي بدأ يفتقر عصارته وبدأ يذبل. ويعترض الرّجل العجوز على شرطي يستدعي ابنه للعمل في السُّخْرة عند الرّجال البيض بالقول: «**انظر إلى ذراعيه، إنّها ماء**». والطّفل مثيل «**بُرْعُم شجرة، فهو في بدايته غُصين شجرة ليّن، ثمّ يغدو بمرور الوقت خشبيًّا وصلبًا**»، وقس على ذلك من أمثلة مشابهة. فنفس الموادّ تفعل فعلها في العالم وتغذّي الجسد. وعلاوة على ذلك، ففي نظريّة نشأة الكون عند شعب الكاناك، يعرف كلّ إنسان الشّجرة التي يرتبط بها جميع أسلافه في الغابة. فالشّجرة ترمز إلى انتماء الإنسان إلى الجماعة، وانغراسه في أرضه، ومكانته الفريدة داخل الطّبيعة. وعند ولادة طفل، وفي المكان الذي يُدفن فيه الحبل السُرّي، تُزرع نبتة تكبر وتنمو مع نموّ الطفل. وكلمة كَارُو (karo) التي تُطلق على وجه الخصوص على جسد الإنسان تدخل في التّعابير اللفظيّة التي يُشار بها في آنٍ إلى جسد اللّيل، وجسد الفأس، وجسد الماء، ونحو ذلك.

وفي المجتمع الميلانيزي الذي يصفه لينهاردت، لا وجود لفكرة الشّخص الذي يتمحور حول «الأنا»، أي «أنا الذّات» على غرار ما يشيع في مجتمعاتنا الغربيّة. فإذا كان الجسد مرتبطًا بالكون النّباتي، فلا وجود بالأحرى لأيّ حدود بين الأحياء والأموات. فالكاناك لا يتصوّرون

الموت فناءً، بل عبورًا إلى شكل آخر من الوجود يمكن فيه للمتوفّى أن يتّخذ شكل حيوان أو شجرة أو روح، أو حتّى العودة إلى القرية أو المدينة والاختلاط بالنّاس ليعيش بينهم في هيئة «بوّ»[1] (bao) (ص 67 وما يليها). ومن ناحية أخرى، فإنّ كلّ إنسان لا يعيش طوال حياته إلاّ من خلال علاقاته بالآخرين. فالإنسان مجرّد صورة، وهو يستمدّ كثافته وقوامه من مجموع روابطه مع شركائه. فالوجود عند الكاناك هو الوجود من خلال تبادل يتمّ داخل المجتمع بحيث لا يمكن لأيّ كان التميّز فيه بصفته فردًا. فلا وجود لإنسان إلاّ في علاقته بالآخرين، ولا شرعيّة لذاك الوجود إلاّ بارتفاع شخصه إلى رتبة طوطم[2] ومن ثمّ، فإنّه لا وجود لفكرة الشّخص بالمعنى الغربي في مجتمع الكاناك ولا في نظريّته التّقليديّة حول نشأة الكون، ومن باب أولى القول بأنّ الجسد ذاته غير موجود، على الأقلّ بالمعنى الذي نفهمه في مجتمعاتنا. فـ«الجسد» ممازج للعالم، وهو ليس دعامة للفرديّة أو دليلاً عليها، لأنّ الفرديّة نفسها غير متحقّقة، ولأنّ الشّخص قائم على أسس تجعله قابلاً لتأثيرات البيئة. فـ«الجسد» عند الكاناك ليس حدًّا، أو ذرّة، بل عنصرٌ لا يمكن تمييزه من

---

(1) **تعليق من المترجم**: قد يكون «البوّ» الميلانيزي هو نفسه «البُعْبُع» العربي، وهو كائن وهمي يستدعونه لتفزيع الأطفال، وهو «البَعَوَّة» في تونس و«البَعَوّ» في بعض جهات مصر، وقريب منه بنفس اللّفظ والمعنى الميلانيزي أيضًا «البَوُّ» عند عرب الجاهليّة، بمعنى «**ولد النّاقة يُذبح أو يموت فيُحْشَى تبنًا وَيُخَيَّلُ بِهِ لِلنَّاقَةِ فَتَحْسَبُهُ وَلَدَهَا إذا شَمَّتْهُ فترأَم بِذَلِكَ وتدرّ عليه**»، وفي لسان العرب أيضًا أنّ «**البَعابِعَةُ: الصَّعالِيكُ الَّذِينَ لا مَالَ لَهُمْ وَلَا ضَيْعَةَ**»، فهل يكون ذلك لأنّهم مثيل أشباح هائمة في الصّحراء؟

راجع: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 8، ص 17، مادّة بعع.

(2) حسب صيغة كلود ليفي ستروس في كتابه: **الفكر البرّي**، باريس، 1962، ص 285.
Claude Lévi-Strauss, ***La pensée sauvage***, Paris, Plon, 1962, p. 285.

مجموع رمزي، بحيث لا اختلاف مطلقًا بين جسد الإنسان وجسد العالم. وفي هذا يقول لينهاردت: «**إنّ جسد الإنسان مصنوع من هذه المادّة التي تجعل حَجَر اليَشَم أخضرًا، وتُشكّل أوراق الشّجر، وتملأ بالنَّسَغ كلّ ما هو حيّ، وتنبثق في البراعم وفي الشّباب المتجدّد على الدّوام**» (ص 68).

وحرصًا من موريس لينهارت على تحديد المساهمة المحتملة للمجتمع الفرنسي في عقليّات الكاناك التقليديّة، يستجوب رجلاً مسنًّا فيجيبه بما يُثير الدّهشة عند عالم النّياسة ويفتح مجالاً خصبًا أمام إناسة الجسد: «**ما جلبتموه إلينا هو الجسد**» (ص263). وها هو الميلانيزي يتحرّر، ولو بشكل بدائي، من تلك القيم الجديدة المقترنة بالتّنصير[1] والتي هزّت تفكيره التّقليدي، فينفصل جزئيًّا عن نسيج المعنى الذي كان يغمر وجوده، ويكتشف جسده كنتاج لتفرّده الذي يُكرّر بشكل مخفّف ذاك السّائد في المجتمعات الغربيّة. وها هو بعد أن تغلّبت عليه هذه القيم الجديدة، ولو بشكل بدائي، يتحرّر من نسيج المعنى التّقليدي الذي كان يُدمج حضوره في العالم ضمن سلسلة متّصلة، ويغدو مشروع فرد مستقلّ بذاته (indivisum in se)، ويتميّز عن رفاقه جزئيًّا بحدود رسمها لجسده. وبهذا

---

(1) حول أهمّية التفرّد في المسيحيّة، انظر: مارسيل موس، مفهوم الشّخص، في: **سوسيولوجيا وإناسة**، باريس، 1950؛ لويس ديمون، **مقالة في الفردانيّة**، باريس، 1983

- Marcel Mauss, «La notion de personne», in ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

- Louis Dumont, ***Essai sur l'individualisme***, Paris, Le Seuil, 1983.

وللاطّلاع على مقالة موس المعرّبة، انظر: مارسيل موس، «من مقولات العقل البشري: مفهوم الشّخص، مفهوم الأنا»، في: **تقنيات الجسد ومقالات إناسيّة أخرى**، ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، ص 201-245.

يضعف البعد المجتمعي، دون أن ينهار، وبدأ بعض الميلانيزيّين يشعرون بأنّهم أفرادٌ أكثر من كونهم أعضاءً في مجتمع، حتى وإن لم يكن التحوّل جذريًّا. فقد أدّى الانكماش على الذّات النّاتج عن هذا التحوّل الاجتماعي والثّقافي إلى ولادة تصوّر جديد حول الذّات. وهذا ما يؤكّده حدس إميل دوركايم القويّ حين يقول إنّ التّمييز بين فرد وآخر «**يقتضي عامل تفريد، والجسد هو الذي يلعب هذا الدور**»[1]. فالمفهوم الحديث للجسد هو نتاج بنية فردانيّة للحقل الاجتماعي، ونتيجة لانهيار التّضامن الذي يمزج الشّخص بجماعة، وبالكون، من خلال شبكة تماثلات تربط الكلّ بالكلّ.

لكن فكرة الشّخص المتبلور حول الذّات (أنا الكوجيتو الدّيكارتي)، أي الفرد، لم تظهر إلاّ حديثًا في تاريخ العالم الغربي، وهي في أصل تصوّراتنا السّائدة حول الجسد. وتوضّح قصّة قصيرة للكاتب فيديادار سوراجبراساد نايبول (Vidiadhar Surajprasad Naipaul)[2] باختصار مذهل ما قصده الشّيخ الكاناكي بكلامه في حديثه مع موريس لينهاردت. فبعد بضعة أشهر من إقامته في الولايات المتّحدة، يختبر خادم هندي عمليّة «تفريده» ويكتشف أنّه يمتلك وجهًا، ثمّ جسدًا. فقد كان هذا

---

(1) إميل دوركايم، **الأشكال الأوليّة للحياة الدينيّة**، باريس، 1968، ص 386 وما بعدها. ويجد دوركايم هنا أيضًا مبدأ التفرّد من خلال الجسد الذي يعود في التّقليد المسيحي إلى القدّيس توما الأكويني (Thomas d'Aquin).

Émile Durkheim, ***Formes élémentaires de la vie religieuse***, Paris, PUF, 1968, p. 386 sq.

(2) فيديادار سوراجبراساد نايبول، «واحد من بين آخرين»، في: **قل لي من أقتل**، باريس، 1983، ص 42، (التّرجمة الفرنسيّة).

Vidiadhar Surajprasad Naipaul, «Un parmi d'autres», in ***Dis-moi qui tuer***, Paris, Albin Michel (trad. franç.), 1983, p. 42.

الرّجل يعيش في بومباي في ظلّ سيّده المسؤول الحكومي. وكان يلتقي كلّ مساء أصدقاءه الخدم الآخرين في الشّارع، إذ كان يعيش بعيدًا عن زوجته وأولاده، ولا يراهم إلاّ نادرًا. وفجأة تقرّر تعيين سيّده في منصب في واشنطن، ووافقت الحكومة على أن يصحبه خادمه. وفي رحلة الطّائرة يُواجه الخادم أوّل تجربة مع ثقافة أجنبيّة. فحين لفتت ملابسه المتواضعة الأنظار إليه، نُقِل إلى الجزء الخلفي من الطائرة وقام بتحضير خليط التّنبول، لكنّه اضطرّ إلى ابتلاعه حتّى لا يبصق على السجّاد أو المقاعد. أمّا حين استخدم المرحاض، فقد جلس فوق المقعد ولوّث المقصورة، إلخ... لقد كان يعيش في بومباي في خزانة حائط في منزل سيّده، وفي واشنطن خُصّصت له نفس المساحة.

في البدء، لم يتغيّر شيء في علاقة خضوع الخادم تجاه سيّده. فقد كانت المدينة تُخيفه، لكنّه تجرّأ وخطا خطواته الأولى فيها ليغدو تدريجيًّا أكثر جرأة. ومن بيعه التّبغ الذي أحضره معه من بومباي لجماعة الهيبي، اشترى بدلة أخفى أمرها عن سيّدة، وكان أوّل مرّة يخفي عنه شيئًا. وفي أحد الأيّام، اندهش عندما اكتشف وجهه في المرآة: «**سأذهب الآن لأرى نفسي في مرآة الحمّام، لمجرّد أن أتفحّص وجهي في المرآة. الآن يصعب عليّ أن أصدّق ذلك، ولكن في بومباي، قد يمرّ أسبوع أو حتّى شهر دون أن أنظر إلى وجهي في المرآة. وعندما كنت أنظر، لم يكن ذلك لأرى كيف أبدو، بل للتأكّد من أنّ مصفّف الشّعر لم يُبالغ في تقصير شعري أو لأتفحّص بثرة منتفخة على وجهي. وهنا، وبالتّدريج، اكتشفتُ شيئًا: لقد كان لي وجهٌ بهيٌّ لم يسبق أن رأيتُه هكذا من قبل، إذ كنت بالأحرى**

أراني عاديًّا، بملامح لا تصلح إلاّ لكي يتعرّف النّاس إليّ» (ص 42). وباكتشاف ذاته كفرد، اكتشف الرّجل وجهه، وعلامة تفرّده، وجسده كموضوع تملّك. فولادة الفردانيّة الغربيّة تتزامن مع تعزيز الوجه[1]

وشيئًا فشيئًا، بدأ يفهم «دواليب» المجتمع الأمريكي. وفي أحد الأيّام، وكعلامة على تحرّره المتزايد من تصوّراته القديمة للعالم، أقام علاقة مع عاملة تنظيف في المبنى الذي يعيش فيه. ومن شدّة الخجل من فعلته، وهو لا يزال بعد على تخوم التحوّل، قضّى ساعات في التطهّر والصّلاة، وسرعان ما ترك سيّده دون سابق إنذار ليعمل في أحد المطاعم. وتمرّ أشهر يستكمل خلالها عمليّة التفرّد التي يمرّ بها رغمًا عنه، ويتزوّج المنظّفة ويصبح مواطنًا أمريكيًّا مندمجًا بشكل متزايد في أسلوب الحياة الذي بدا له غريبًا في الأيّام الأولى من إقامته. وتختصر السّطور الأخيرة من النصّ كلّ المغزى منه، فهي تختتم قصّة هذا الرّجل باكتشافه حيازة جسد والانكفاء فيه، وهو ما يتناقض مع الشّعور الذي كان يعيشه قبل مجيئه إلى الولايات المتّحدة بأنّه مندمج في عالم مكوّن من نفس موادّه، فيكتب: **«في الماضي، كنت مختلطًا بمياه النّهر الكبير، ولا أنفصل عنه مطلقًا، وكانت لي حياتي الخاصّة، ولكنّني نظرت إلى نفسي في المرآة وقرّرت أن أكون حرًّا. ولعلّ الميزة الوحيدة لهذه الحرّية أنّها جعلتني أكتشف أنّ لديّ جسدًا، وأنّه عليّ إطعام هذا الجسد وإكسائه**

---

(1) انظر في هذا الخصوص: دافيد لوبروتون، **حول الوجوه: مقالة في الإناسة**، باريس، 2005 (1993).

David Le Breton, ***Des visages. Essai d'anthropologie***, Paris, Métailié, 2005 (1993).

طيلة سنوات عديدة. وبعدها سينتهي كلّ شيء» (ص 68). فإذا اختُزل الوجود في امتلاك جسد على نحو امتلاك شيء مضاف، فإنّ الموت نفسه يغدو غير ذي معنى؛ فهو مجرّد اختفاء شيء نملكه، أي تقريبًا لا شيء.

بيد أنّ المسألة تكمن في ارتباط الهويّة بالجسد، أي إلى أيّ مدى يشارك الجسد في تحديد الشّخص وكيف؟ وأيّ شخص؟ وأيّ جسد؟

تعدّد معاني الجسد

من مجتمع إلى آخر، تتعاقب الصّور التي تُحاول تقليص غموض الجسد ثقافيًّا. وترسم تلك الصّور الغريبة ملامح غير بيّنة لحضور شيء عابر ومراوغ، لكنّه موجود ظاهريًّا بشكل لا يقبل الجدل. والحقّ أنّ صياغة كلمة «جسد» للدّلالة عن جزء مستقلّ نسبيًّا عن الإنسان الذي يتبدّى من خلاله بما يفترض تمييزًا مسبقًا بين الإنسان وجسده، يبدو شيئًا غريبًا عند العديد من المجتمعات البشريّة. ففي المجتمعات التقليديّة، التي تتّسم بطابع شمولي وجماعي بحيث لا يمكن فيها تمييز الفرد عن غيره، لا يمكن للجسد أن يكون موضوع انقسام، لأنّ الإنسان يمتزج بالكون وبالطّبيعة وبالمجتمع. وما تمثيلات الجسد في هذه المجتمعات في الواقع سوى تمثيلات للإنسان، أي للشّخص. فصورة الجسد هي نفسها صورة الذّات التي تتغذّى من الموادّ الخام التي تُشكّل الطّبيعة أو الكون، فالأمران واحد. وهذه مفاهيم تُحتّم أن يشعر الإنسان بقرابة ما مع كلّ ما هو حيّ، وبمشاركته بالفعل في مجمل الحياة، وهو ما نجد له آثارًا ما تزال حيّة في تقاليد الشّفاء الشعبيّة (الفصل 4).

يتحدّث دون سي. تالايسفا (Don C.Talayesva) للأنّاس ليو سيمونز (Leo Simmons) عن طفولته راويًا الظّروف التي أحاطت بولادته مشيرًا إلى كيفيّة تمثّل هنود الهوبي (Hopi) في جنوب غرب الولايات المتّحدة، للجسد. فيحكي كيف تنبّأ أحد المتطبّبين بأنّ والدته ستنجب توأمًا. وبما أنّها لم تكن تريد ذلك، فقد قام المتطبّب بعمل طقس لدمج التّوأم في طفل واحد: «**أخذ دقيق الذُّرَة من أمام الباب ونشره في الشّمس؛ وقام بضفر بعض الصّوف الأسود وبعض الصّوف الأبيض، ثمّ لفّ الخيطين المضفورين حول معصم أمّي الأيسر: وكانت هذه وسيلة فعّالة لدمج الطّفلين في واحد. وبالفعل، بدأنا نحن التّوأم نغدو واحدًا**»[1]. لقد كانت الخيوط الرمزيّة التي تربط بين الطّفل والنّبات تعكس انغماسه في نسيج العالم. وهكذا ولد الطّفل وحيدًا، ولكنّه مكوّن من توأم. ولكي ينضج الطّفل، أكثر الزّوجان الجماع «**لكي أنمو كما يُسقى الزّرع**». كما يروي أيضًا ما يُحيط بعمليّة الحمل من احتياطات: «**لقد رفضت أمّي أن يجلس ولد امرأة أخرى في حجرها، وكانت حريصة ألاّ تنفخ في وجوه الأطفال الصّغار، لأنّ ذلك قد يؤدّي إلى ذبولهم، وامتنعت عن المشاركة في أعمال الدّباغة والصّباغة كي لا تُحدث فوضى وتُؤذيني**». وكانت حريصة على «**الجلوس بحيث لا يمرّ النّاس أمامها: فقد كان يُمكنهم أن يتسبّبوا في تعسّر ولادتي**». ومن جانبه، كان على والده ألاّ يُؤذي أيّ حيوان لأنّه سيكون لكلّ أذيّة أثر عليه.

---

(1) دون سي. تالايسفا، **شمس الهوبي**، باريس، 1982، ص 17 (التّرجمة الفرنسيّة).
Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, Paris, Plon, 1982, p. 17 (trad. franç.).

وقد يحدث أحيانًا أن تواصل إحدى اللّغات إخفاء بعض الجذور اللغويّة الدّقيقة التي تُوحّد بين عالم الجسد المصغّر وعناصر الطّبيعة، بحيث لا نجد في المعتقدات الشعبيّة التي ما تزال حيّة إلاّ جزءًا يسيرًا من هذه التّطابقات. وهذا ما تشهد عليه مثلاً لغة الأوسكارا (Euskara)، أي لغة شعب الباسك، وهي إحدى أقدم اللّغات الهندو-أوروبيّة التي قد يعود عمرها إلى خمسة آلاف عام. ففي لغة قدامى الباسك، تؤكّد المعارف الإناسيّة وتاريخ شعب الباسك وجود خمسة مقولات تتطابق مع العناصر الطبيعيّة ومع خمسة آلهة هي المسؤولة على تخلّق مكوّنات الشّخص البشري، وهي: التّراب، والماء، والهواء، والخشب، والنّار. وتسمح هذه العناصر الخمسة التي كانت في أصل الكون بوجود خمسة جذور لغويّة معجميّة تتولّد عنها مفردات تشريحيّة تُشير إلى ما تنضح به هذه اللّغة من تطابق بين جسد الإنسان والكون[1].

(1) حول هذه النقطة، انظر: دومينيك بايلان، «رمزيّة تسمية أجزاء الجسد البشري في اللّغة الباسكيّة»، في: **جسد الإنسان، الطّبيعة والثّقافة والظّواهر الخارقة**، المؤتمر الوطني العاشر بعد المائة للجمعيّات العلميّة، مونبلييه، 1985. وانظر أمثلة أخرى في: موريس غودلييه، مارسيل بانوف (محرّر)، **إنتاج الجسد**، باريس، 1998؛ ميشيل تيريان، **الجسد عند الإنويت (القطب الشّمالي في كيبيك)**، باريس، 1987؛ وانظر أيضًا التّقاليد البوذيّة والهندوسيّة، إلخ.

-Dominique Peillen, «Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque», in *Le corps humain, nature, culture et surnaturel,* 110e Congrès national des Sociétés savantes, Montpellier, 1985.
-Maurice Godelier, Marcel Panoff (éd.), ***La production du corps***, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998.
-Michelle Therrien, ***Le corps Inuit (Québec Arctique)***, Paris, SELAF/PUB, 1987.

فالجسد كعنصر يمكن فصله عن إنسان هو واجهته، لا يمكن تصوّره إلاّ في البنى الاجتماعيّة من النّمط الفرداني التي ينفصل فيها البشر عن بعضهم البعض بحيث يكونون مستقلّين نسبيًّا في مبادراتهم وقيمهم. فالجسد مثيل علامة تُعيّن حدود حضور الذّات أمام الآخرين، وعامل تفرّد، به ينفصل الإنسان عن الكون، وعن الآخرين، وعن نفسه. والجسد المعاصر، النّاتج عن انحسار التّقاليد الشعبيّة وظهور الفردانيّة الغربيّة، يرسم حدودًا بين كلّ فرد وآخر، ويُغلق كلّ ذات على نفسها.

وعلى عكس الأمثلة المذكورة سابقًا، فإنّ خصوصيّة المفردات التشريحيّة والفسيولوجيّة التي لا تجد لها مرجعيّة أو جذرًا خارج مجالها، تشير أيضًا إلى القطيعة الوجوديّة بين الكون والجسد البشري. فكلاهما يُوجد في مظهر خارجي محض. إن المزالق المعرفيّة التي يثيرها الجسد في مواجهة محاولات استجلائه في العلوم الاجتماعيّة متعدّدة، وهي تفترض في الغالب موضوعًا لا وجود له إلاّ في خيال الباحث[1]، ونتاج ثنائيّة تفصل الإنسان عن جسده. فالغموض الذي يُحيط بمفهوم الجسد هو نتاج الغموض الذي يحيط بتجسّد الإنسان: أي حقيقة كونه موجودًا ويمتلك جسدًا. في المجتمعات ذات النّمط الجماعي، والتي يرتبط فيها معنى الوجود بالولاء للجماعة والكون والطّبيعة، لا وجود للجسد بصفته عنصر تفرّد، لأنّ الفرد لا يتميّز بذاته عن الآخرين، فإن كان لا بدّ، فهو في أقصى الحالات تفرّد في إطار تنوّع الجماعة المتناغمة.

---

(1) دافيد لوبروتون، **سوسيولوجيا الجسد**، م.م.س.

كما لا تعرف الإناسة التوراتيّة أيضًا فكرة الجسد المنعزل عن الإنسان، إذ هي أبعد ما يكون عن الفكر الأفلاطوني أو الأورفي[1]، ولا تنظر إلى الشّرط الإنساني بوصفه سقوطًا في الجسد (ensomatose)، على غرار ما تراه الثنائيّة التي تُميّز المعرفة الغربيّة... ذلك أنّ اللّغة العبريّة، كما يقول كلود تريمونتان (Claude Tresmontant)، «**هي لغة ملموسة لا تُسمّي إلاّ ما هو موجود. ولذلك لا نجد فيها كلمة تدلّ على «المادّة»، مثلما لا توجد كلمة تدلّ على «الجسد»، إذ أنّ هذين المفهومَيْن لا يهدفان إلى الدّلالة على حقيقتَيْن تجريبيّتَيْن على عكس ما تفرضه عاداتنا الثنائيّة والديكارتيّة القديمة، ولم يسبق لأحد أن رأى «مادّة»، أو «جسدًا» بالمعنى الذي تفهمه الثنائيّة الجوهرانيّة**»[2] فالإنسان في عالم التّوراة هو جسد، وجسده ليس شيئًا آخر غيره، بل إنّ فعل المعرفة في حدّ ذاته ليس نتاج ذكاء منقطع عن الجسد. وفي نظر هذه الإناسة، فإنّ الإنسان، مثل كلّ ما في العالم هو من خَلْق الله؛ ولا معنى للقطيعة بين الإنسان وجسده كما

---

(1) الأورفيّة: حركة دينيّة في اليونان القديمة (ق 6 ق. م) تدور حول عبادة ديونيسوس، واتّسمت بطابع روحي صوفي متأثّر بأسطورة أورفيوس ونزوله إلى الجحيم بحثًا عن زوجته، وهو ما أدّى إلى عقيدة خلاص تقول بالخطيئة الأصليّة؛ فالرّوح محكوم عليها بدورة تناسخ متكرّرة في أجساد شتّى إلى أن تتطهّر الرّوح تمامًا من ذنوبها فيُسمح لها بالدّخول في جزائر المنعّمين حيث ينضمّ الإنسان إلى الإلهي. ويمكن للعقاب الذي يلقاه الميّت في الجحيم أن ينتهي إذا كفّر الإنسان عن ذنبه قبل موته، وهذا ما سيكون في أصل عقيدة التّطهير وصكوك الغفران لاحقًا عند الكنيسة [المترجم].

(2) كلود تريمونتان، **مقالة في الفكر العبراني**، باريس، 1953، ص 53.

Claude Tresmontant, ***Essai sur la pensée hébraïque***, Paris, Le Cerf, 1953, p. 53.

هي الحال في التّقليد الأفلاطوني أو الأورفي[1] فالعالم خُلق بالكلمة: (**بِكَلِمَةِ الرَّبِّ صُنِعَتِ السَّمَاوَاتُ، وَبِنَسَمَةِ فِيهِ كُلُّ جُنُودِهَا... لِأَنَّهُ قَالَ فَكَانَ. هُوَ أَمَرَ فَصَارَ**) (مزمور 33)، والمادّة هي فيض من الكلمة الحيّة. وهي ليست جامدة، أو ميّتة، أو مجزّأة، أو غير متضامنة مع أشكال الحياة الأخرى، ثمّ هي ليست ساقطة كما هو الحال في الثنائيّة. فالتجسّد هو فِعْلُ الإنسان، وإن كان لا يخلو من صَنْعَة.

«أنا لا أرى «جسدًا» يحتوي «روحًا»؛ أنا أدرك على الفور روحًا حيّة، وأعقل ثراءها وأدركه بما أُعطيتُ من حواسّ. وهذه الرّوح بالنّسبة إلي مرئيّة ومحسوسة لأنّها موجودة في العالم، وتمثّلت العناصر التي تغذّت منها، واستوعبتها لتجعل منها جسدًا. وجوهر هذا الجسد الذي هو الإنسان، هو الرّوح. فإذا أزلنا الرّوح فلن يبقى شيء، ولن يبقى «جسد»، ولا يبقى سوى غبار العالم. ومن ثمّ، فإنّ اللّغة العبريّة تستخدم بشكل مترادف للدّلالة على الإنسان الحيّ مصطلحيْ «روح» أو «جسد»، وهما يشيران إلى حقيقة واحدة، هي الإنسان الذي يعيش في العالم» (ص 95-96).

وفي أماكن أخرى، يمكن أن توجد كلمة جسد، كما هو الحال في العديد من مجتمعات غرب أفريقيا، ولكنّها تدلّ على معانٍ تختلف من

(1) وبنفس الطّريقة عند الكاناك، فإنّ المعرفة هي وسيلة مادّية للتملك وليست عملًا فكريًّا بحتًا. وقد لاحظ موريس لينهارت أنّ من عادة الميلانيزي إذا استشار شخصًا أن يبدأ بسؤاله: «**ما هو بطنك؟**» وحين سُئل أحد الكاناك كان يعرف القليل من الفرنسيّة عن رأيه في أحد سكّان قريته، أجاب: «**أنا لا أعرف بطنه**». فالمعرفة بالنّاس عند الميلانيزيّين جسدّية، ولا مكان فيها لروح، أو لذات متمايزة وجوديًّا، وبشكل أدقّ، المعرفة الكاناكية وجوديّة.

مكان إلى آخر. ففي المجتمعات الريفيّة الأفريقيّة، لا يقتصر الشّخص على حدود جسده، ولا يكون منحصرًا في ذاته. فجِلْدُه وكثافة جسده لا يُعيّنان حدود فرديّته. وما نفهمه نحن من لفظ «شخص» يُفهم في المجتمعات الأفريقيّة بشكل آخر مختلف معقّد ومتعدّد. ففي البنية الشّموليّة لهذه المجتمعات، لا يكون الإنسان فردًا (أي غير قابل للتّجزئة ومتمايزًا)، بل هو عقدة من العلاقات. فالإنسان يذوب في مجتمع مصيري لا تكون سجاياه الشّخصيّة فيه دليلاً على فرادته، بل مجرّد فروق تخدم التّكاملات الضروريّة للحياة الجماعيّة، وطرازًا فريدًا ضمن تناغم التنوّع داخل الجماعة. فالهويّة الشخصيّة للمرء لا تتوقّف عند جسده، ولا تفصله عن الجماعة، بل على العكس تشمله. وهذا، كما يشير روجي باستيد «**لا يعني أنّ علماء النّياسة ينكرون تنوّع الأفراد بإغراقهم جميعًا في مجتمع تكون له الأولويّة، ويكون هو الواقع الحقيقي الوحيد، فهم يعترفون بوجود أشخاص خجولين وأشخاصٍ جريئين، وأشخاصٍ قساة وأشخاصٍ طيّبين، لكن هذه الطّباع منتظمة داخل عالم واحد، وتشكّل غاية الوحدة النهائيّة للأشياء، أي وحدة النّظام. فهو نظام يمّحي فيه الشّخص لصالح الشخصيّة لأنّها هي التي تقوم على «مكانات» تفاضليّة، وليس على تكامل عارض بين أمزجة متعدّدة**»[1] فالإنسان الأفريقي التّقليدي منغمس في قلب الكون، وفي مجتمعه، ويشارك في نسب أسلافه، وفي

---

(1) روجي باستيد، «مبدأ التفرّد»، في: **مفهوم الشّخص في أفريقيا السّوداء**، باريس، المركز الوطني للبحث العلمي، 1973، ص 36.

Roger Bastide, «Le principe d'individuation», in ***La notion de personne en Afrique noire***, Paris, CNRS, 1973, p. 36.

عالمه البيئي، وهذا من أساسيّات وجوده[1] وهو يحُافظ على نوع من القوّة المرتبطة بمستويات مختلفة من العلاقات. ومن شبكة التّبادلات هذه، يستمدّ مبدأ وجوده.

وإن كان الجسد في المجتمعات الغربيّة ذات النّمط الفرداني، يعمل كقاطع للطّاقة الاجتماعيّة، فهو في المجتمعات التقليديّة، وعلى العكس من ذلك، رابط جامع لطاقة المجتمع. فمن خلال جسده، يتواصل الإنسان مع مختلف الحقول الرمزيّة التي تُعطي للوجود الجماعي معنى. بيد أنّ «الجسد» ليس هو الشّخص؛ إذ تُسهم مبادئ أخرى في تشكيل الشّخص. فعند كثير من المجتمعات، تربط مكوّنات الجسد الإنسان بالأسلاف، إذ لا ينحصر الجسد في اللّحم، إذ هو أيضًا ما يربط الإنسان بالأسلاف باعتباره جزءًا من سلسلة أنساب. فالطّفل يأتي من عالم آخر، ويلعب الأسلاف دوراً أساسيًّا في إنجابه. فعند الولادة، يرث الطّفل مبدأ الحياة من أحد أسلافه، وبذلك ينشأ تبادل دائم بين الأحياء والأموات. فعند شعب الدّوغون، ومن أجل الانضمام إلى عالم الأجداد، **«يجب أن يكون لروح المتوفّى كفيل من بين أحفادها، غالبًا ما يكون طفلاً يتمّ اختياره ليسقيها في رحلتها إلى الحياة الآخرة. ويُطلق نفس الاسم على الجدّ المتوفّى وعلى كفيله الذي يتمّ تحديده في وقت مبكّر جدًّا،**

---

(1) انظر مثلًا: لويس فنسنت توماس، «التعدديّة المتماسكة لمفهوم الشّخص في أفريقيا السّوداء التقليديّة»، في: مفهوم الشّخص في أفريقيا السّوداء، م.م.س، ص 387.

Louis Vincent Thomas, «Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle», in ***La notion de personne en Afrique noire***, *op. cit.*, p. 387.

وأحيانًا قبل الحمل به. ويحمل كفيل كلّ ميّت جزءًا من طاقته الحيويّة ويجب عليه الوفاء ببعض الالتزامات تجاهه، كأن يُقدّم له القرابين على مذبح الأجداد. كما يورّث المتوفّى كفيله بعض الصّفات الجسديّة»[1] وبالإضافة إلى ذلك، يظلّ الطّفل والمشيمة متّحدين طوال الحياة، بحيث يكون أدنى حادثة تحصل لإناء الفخار الذي يحتوي المشيمة تداعيات على جسد الشّخص الذي ترتبط به. فالشّخص عند الدّوغون[2]، يتكوّن من توازن أبعاد مختلفة، بما في ذلك وبطريقة فريدة ما يسمّيه الغربيّون عادةً الجسد. فهو يجمع بين:

أ/ الجسد: الجزء المادّي من الإنسان و«**القطب الجاذب لمبادئه الروحيّة**» و«**بذرة الكون**». وهو ككلّ الموجودات، تتكوّن مادّته من امتزاج عناصر الطّبيعة الأربعة: الماء (الدّم وسوائل الجسد)، والتّراب (الهيكل العظمي)، والهواء (النَّفَس الحيوي)، والنّار (الحرارة الحيوانيّة). فالجسد والكون متمازجان أشدّ التّمازج، وهما مكوّنان من نفس الموادّ، وإن كان

(1) ستيفان بروتون(إشراف)، **ما الجسد؟**، باريس، 2006، ص 28.
Stéphane Breton (dir.), ***Qu'est-ce qu'un corps?***, Paris, Éd. du Quai Branly, 2006, p. 28.

(2) نعتمد هنا على الكتاب الكلاسيكي للكاتبة جينيفياف كالامي-غريول، **النّياسة واللّغة، الكلام عند الدّوغون**، باريس، 1965، ص 32 وما بعدها؛ جيرمين ديتيرلين، «صورة الجسد ومكوّنات الشّخص عند الدّوغون»، في: **مفهوم الشّخص في أفريقيا السّوداء**، مذكور سابقًا، ص 205 وما بعدها.
-Geneviève Calamé-Griaule, ***Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon***, Paris, Gallimard, 1965, p. 32 sq.
-Germaine Diéterlen, «L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon», in ***La notion de personne en Afrique noire***, *op. cit.*, p. 205 sq.

بِنِسَب مختلفة من حيث الحجم. ولذلك، فإنّ الجسد لا يجد مبدأه في ذاته كما في علم التّشريح وعلم وظائف الأعضاء الغربيّيْن، بل يجب البحث عن العناصر التي تعطيه معنى في مكان آخر، أي في مشاركة الإنسان في لعبة العالم وفي مجتمعه. فالإنسان إنّما يوجد بصفته جزءًا من الكون، وليس بذاته كما تقول فلسفة توما الأكويني أو الفلسفة الغربيّة التي ترى أنّ محايثة الجسد، من حيث كونه مادّة، دليل على وجود الذّات. فالرّؤية التّشريحيّة للجسم ووظائفه عند الدّوغون تربط الإنسان بالكون من خلال شبكة كاملة من التّماثلات.

ب/ «**ثماني بذرات رمزيّة موجودة في التّرقوة، وهي تُمثّل الحبوب الرئيسيّة في المنطقة وأساس طعام الدّوغون المزارعين؛ ويعبرّ هذا الرّمز عن «الاتّحاد الجوهري» بين الإنسان والبذرة التي لا يمكنه العيش من دونها**» (جيرمين كالامي-غريول، ص 34). ويتلقّى الأطفال عند ولادتهم نفس البذور التي سبق أن تلقّاها آباؤهم. وهنا تظهر ازدواجيّة الميول الجنسيّة المتأصّلة في الإنسان من خلال تلقّي المولود عند الدّوغون عمومًا في ترقوته اليمنى أربع بذور «ذكوريّة» من والده وأسلافه الذّكور، وفي التّرقوة اليسرى، أربع بذور «أنثويّة» من والدته وأسلافه الإناث. ومن خلال هذه البذور، تتحدّد هويّة الشّخص ضمن شجرة نسب الجماعة ويتّحد بالمبدأ البيئي الذي تقوم عليه حياة الدّوغون، حيث تُشكّل البذور نوعًا من الميزان الحيوي إذ يرتبط وجود الإنسان بإنباتها.

ج/ القوّة الحيويّة (النّاما) التي مبدؤها الدّم. ويعرّفها مارسيل غريول (Marcel Griaule) بأنّها «**طاقة كامنة، غير شخصيّة وغير واعية،**

موزّعة في جميع الحيوانات والنّباتات، وفي الكائنات الخارقة وفي أشياء الطّبيعة، تعمل على حفظ الكينونة مؤقّتًا (كائن فانٍ)، أو إلى الأبد (كائن خالد)»[1] وتنجم ناما المولود عن مجموع النّامات الموروثة عن والده ووالدته والسّلف الذي تجسّد فيه من جديد.

د/ الكيكينو (kikinu) الثّمانية: وهي المبادئ الروحيّة للشّخص، مقسّمة إلى مجموعتين من أربعة توائم (ذكور وإناث، ذكيّة وغبيّة) تُسهم وفق تصميمها في رسم نفسيّة الشّخص ومزاجه. وهي موجودة في أعضاء مختلفة من الجسد، أو كامنة في أمكنة مختلفة (بركة ماء، مذبح، حيوان، إلخ) حسب اللّحظات النفسيّة التي يعيشها حاملوها.

ويمكن ذكر تمثيلات أخرى للشّخص في الأراضي الأفريقيّة. ولكن كنّا أشرنا بالفعل إلى عدد من تصوّرات «الجسد» التي يمكن أن تعترضنا. بيد أنّ تعريف الجسد يظلّ دائمًا ضمنيًّا في سياق تعريف الشّخص. فهو ليس حقيقة بدهيّة أو موضوعًا محسومًا لا جدال فيه: فـ«الجسد» لا يوجد إلاّ كبناء ثقافي، إذ هو يتعلّق بالمعنى، لا بواقعة. وهو طريقة للنّظر إلى الشّخص من قبل المجتمعات البشريّة التي تحدّد معالمه دون أن تميّزه في أغلب الأحيان عن الإنسان الذي يجسّده. ومن هنا تنشأ المفارقة في المجتمعات التي لا تعترف بوجود «الجسد»، أو المجتمعات التي تعتبر «الجسد» حقيقة في منتهى التّعقيد. فالجسد لا يكتسب معنى إلاّ من خلال نظرة الإنسان الثقافيّة للعالم الذي لا يظهر في صورة واقع

(1) مارسيل غريول، **أقنعة الدّوغون**، باريس، معهد الإثنولوجيا، 1938، ص 160
Marcel Griaule, ***Masques dogons***, Paris, Institut d'ethnologie, 1938, p. 160.

موضوعي يمكن للمجتمعات فكّ رموزه. وكلمة «جسد» تكون دائمًا في صيغة الجمع، فلا وجود البتّة لجسد مفرد دون آخر. أضف إلى ذلك، أنّ المبدأ المادّي للجسد يعتمد أيضًا على مفهوم «النَّفْس» أو «الرّوح» الذي لا يقلّ عنه استعصاءً عن الإدراك. ومن ذلك على سبيل المثال، «**يُميّز شعب ميلبا (Melpa) في المناطق الداخليّة لغينيا الجديدة بين النُّعْمَان (noman)، وهو مقرّ الفكر والإرادة والعمل والرّغبات والعواطف، ولكنّه أيضًا النَّفَسُ، وبين المَعْن (min)، وهو روح الأجداد التي تسري في الجنين وتزوّد الجسد طول حياته بالطّاقة التي بها يحيا ويتحرّك. والنُّعْمَان غير مرئي، ولكنّه موجود في مكان ما داخل الصّدر، قريبًا من الحلقوم**». ويموت النُّعْمَان بموت الإنسان الذي كان يسكنه، بينما «**يظلّ المعن حيًّا ويتحوّل إلى روح يمكن أن تحلّ مجدّدًا في جسد آخر حيّ أو أن تظهر ثانية في صورة شبح**»[1] ومن الشّائع في المجتمعات البشريّة أن يكون للإنسان حسب الظّروف نُفوس عدّة، وأن تسكن أحيانًا نَفْس واحدة عدّة أجساد[2]

---

(1) من الغريب أن نجد في العربيّة «النُّعْمَان» من أسماء الدّم، وأنّ «المَعْن» من أسماء الماء، وكلاهما سائل حيوي لا حياة للإنسان بدونه. فنجد: «**النُّعْمَانُ: الدَّمُ**» (ابن منظور، **لسان العرب**، ج 12، ص 588، مادّة نعم)، كما نجد «**المَعْنُ: المَاءُ السَّائِلُ**» (ن.م، ج 13، ص 209، مادّة معن)، ولعلّ هذا ما قد يشفع لنا اعتمادنا هذين اللّفظين [المترجم].

(2) موريس غودلييه ومارسيل بانوف، **مدخل إلى إنتاج الجسد**، باريس، 1998، ص XIV – XV.

Maurice Godelier, Marcel Panoff, ***Introduction à la production du corps***, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998, p. XIV et XV.

وفي المجتمعات من النّمط الجماعي، ذات الطّابع الشّمولي، حيث يرتبط معنى الوجود الإنساني بتبعيّة نسبيّة للجماعة وللكون، لا وجود مبدئيًّا للجسد باعتباره حدًّا صارمًا. ذلك أنّه لا يمكن تصوّر الجسد كعنصر منفصل عن الشّخص إلاّ في بنى اجتماعيّة من النّمط الفرداني، حيث يكون كلّ شخص منفصلاً عن الآخر ومستقلاًّ نسبيًّا في مبادراته وقيمه، فيعمل الجسد كعلامة حدوديّة لتمييز كلّ فرد، ويكون الوجه حينها العلامة المميّزة للاختلاف العميق. ويشهد انعزال الجسد في المجتمعات الغربيّة على وجود نسيج اجتماعي ينقطع فيه الإنسان عن الكون، وعن الآخرين، وعن نفسه. والتّمييز بين الجسد والوجود الإنساني هو في آنٍ إرث تاريخي لكيفيّة تصوّر الإنسان لانسحابه من المجتمع (الآخرين) ومن الكون، ونتاج للقطيعة التي تحدث داخل الإنسان نفسه. وبوصفه عامل تفريد على المستوى الاجتماعي، فإنّه يتمّ على مستوى التّمثيلات فصل الجسد عن الذّات، ليغدو من ثمّ إحدى سماتها. فيصبح الجسد شيئًا يُملك، ونسخة ثانية من الذّات.

ويكشف انتشار المفردات التشريحيّة في مجتمعاتنا الغربيّة، الذي رافق تطوّر التّشريح الجسدي، عن رؤية للعالم ينغلق فيه الشّخص على نفسه ولا مرجعيّه له سواها، ولا جذر له خارج دائرتها، باستثناء العودة أحيانًا إلى قول هذا أو ذاك من علماء التّشريح في كشفهم عمل بعض البنى العضويّة. كما يعكس أيضًا القطيعة الوجوديّة بين الكون والجسد. فالجسد الحديث، النّاتج عن تراجع التّقاليد الشعبيّة والمعرفيّة للقرون الوسطى وظهور الفردانيّة الغربيّة، يُمثّل انغلاق الذّات على نفسها،

وتأكيد وجودها في عيون الآخرين. فالجسد الغربي الذي يحدّد هويّة الفرد هو مفتاح القطع الذي يسمح بالتّعبير عن الاختلاف الفردي. وعلى العكس من ذلك، يكون الجسد في المجتمعات الشّموليّة بمثابة رابط يُوحّد الإنسان بالجماعة وبالكون من خلال شبكة من التّماثلات، بحيث تجعل المفاهيم الثقافيّة المعبّرة عن المضمون المادّي للشّخص مادّة جسد الإنسان هي نفسها مادّة جسد العالم. ومن ثمّ، يُوجد تنافذ للشّخص مع العالم المحيط به، وهذا على عكس الفرد الغربي المنغلق في إحساسه بهويّته، وفي محدوديّة جسده.

وهنا يمكننا الاتّفاق مع تحليلات إرنستو دي مارتينو الذي أثار في عام 1948 من خلال نشر كتابه **العالم السّحري** (*Il mondo magico*)[1]، رغم قلّة الأعمال الصّارمة في مجال العلوم الاجتماعيّة التي تناولت آنذاك مسألة تعدّد العوالم ووحدتها النسبيّة في إطار البعد الرّمزي، السّؤال المخيف عن الحدود الفيزيائيّة للشُّروط البشرية، وتوجّه بإحساس مرهف نحو ما يُطلق عليه العقل الغربي اسم «السّحر»، أي ذاك المصطلح الغامض الجامع بين ممارسات وتمثّلات متنوّعة لا رابط بينها. فقد استحضر دي مارتينو «**ركيزة الجهل**» الذي تحدّث عنها مارسيل موس كي يُثير فضول الباحثين ليتولّوا دراسة هذه المجالات الغامضة والمهملة والمثيرة للجدل. فقد أطلق دي مارتينو اسم «السّحر»

---

(1) إرنستو دي مارتينو، **العالم السّحري**، باريس، 2003 (التّرجمة الفرنسيّة).
Ernesto De Martino, ***Le monde magique***, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003 (trad. franç.).

على الفعاليّات التي تستعصي على الفهم العقلاني الغربي، أي على تصوّر معيّن لعلاقة الإنسان بالعالم، وهذا رغم أنّ المصطلح يُستخدم في الغالب في معناه الشّائع باعتباره رفضًا للفهم، وللتهرّب بشيء من السخرية من مجابهة الأسئلة المخيفة، على ما أشارت جين فافري سعادة (Jeanne Favret-Saada) من أنّ الأعمال التي تناولت السّحر كانت تتجنّب بشكل منهجي مسألة فعاليّة التّعاويذ وفكّ السّحر[1] ففي كتابه هذا، يُهاجم دي مارتينو بقوّة المدرسة الوضعيّة التي ترفض مبدئيًّا كلّ ما يخرج عن إطار شبكتها، وتتصدّى بنفس الإصرار للأوهام التي يتغذّى عليها ما وراء علم النَّفس أو اللاعقلانيّة التي تطرح نفسها مبدأً للتّحليل. ويحاول دي مارتينو أن يُفكّر كعالم إناسة، من خلال فحص دقيق لأدبيّات نياسيّة واسعة، ولما استخلصه بخبرته الشخصيّة الميدانيّة في الجنوب الإيطالي بشأن بعض الوقائع التي اعتُبرت مستحيلة الحدوث أو غير قابلة للتصوّر بالنّسبة إلى العقلانيّة الغربيّة الموروثة عن عصر التّنوير، ولكنّها كانت موثّقة بشهادات أجيال من علماء النّياسة في مناطق كثيرة من العالم. وهي وقائع من شأنها تحديدًا إثارة مسألة الحدود المادّية للشّرط الإنساني: العرافة، والاستبصار، والسّحر، وفكّ السّحر، والمشي على النّار، والرّقية، وإيقاف الألم، وما إلى ذلك.

وبشكل أساسي، يوضّح دي مارتينو أنّ للمجتمعات التي تعتمد هذه الممارسات تصوّرات للشّخص تختلف تمامًا عن تلك التي تطرحها

(1) جان فافري-سعادة، **الكلمات، الموت، الأقدار**، باريس، 1977

Jeanne Favret-Saada, ***Les mots, la mort, les sorts***, Paris, Gallimard, 1977.

الفردانيّة الغربيّة. ففي هذه المجتمعات، تسود الجماعة على الفرد الذي لا يُنظر إليه باعتباره فردًا، حتى وإن كان صاحب مكانة عند جماعته. وقد كتب لينهاردت بهذا المعنى يقول إنّ الكاناك «**يذوب الشّخص عندهم في الجماعة**»[1] أمّا مجتمعاتنا فتطرح بالمقابل تصوّرًا للشّخص بوصفه فردًا، أي باعتباره شخصًا حرًّا في اختياراته وفي قيمه، ومنفصلاً جزئيًّا عن العالم وعن الآخرين. فالفرد الغربي هو إنسان ناجز، وثابت بقوّة في مواجهة عالم هو أيضًا ناجز، يستكشفه العلم وتحكمه قواعد يمكن التنبؤّ بها. وعلى العكس من ذلك، يعيش الإنسان في المجتمعات الشّموليّة حالة من عدم الثّبات في عالم ترتبط فيه كلّ الأشياء بعضها ببعض، عالم غير ناجز ولا ثبات فيه إلى الأبد. ومن ثمّ، فإنّ الشخص لا يتشكّل في هذين العالمين من نفس المكوّنات، ولا يُحدّد بنفس الطّريقة في علاقته بالوجود. ومن النّاحية الإناسيّة، فإنّ هذه الملاحظة تجعل من الممكن التّفكير في أنواع من الفعاليّة التي يصعب تصوّرها في مجتمعاتنا. ويتحدّث دي مارتينو عن مفارقة «**طبيعة مشروطة ثقافيًّا**»، أي عن طبيعة تعتمد إمكانيّاتها، نسبيًّا، على العمل الجماعي وغير ناجزة بشكل ثابت ومستقلّ عن نظرة الإنسان وجهده. فالثّقافة تفتح، بشكل مراوغ، فضاءً للفعل يختلف من مجتمع إلى آخر. وبطبيعة الحال، فإنّ هذا الجدل يتطلّب مناقشات أطول، ويثير مسألة حدود النسبيّة.

(1) موريس لينهارت، «الملكيّة والشّخص في المجتمعات الأرخيّة»، **مجلّة علم النّفس الطّبيعي والمرضي**، 1952، ص 289.
Maurice Leenhardt, «La propriété et la personne dans les sociétés archaïques», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1952, p. 289.

الفصل الثاني

في مصادر التمثّل الحديث للجسد: الإنسان المشرّح

ولادة الفرد

أدّى صعود الفردانيّة الغربيّة تدريجيًّا إلى تمييز ثنائي بين الإنسان وجسده، ليس من منظور ديني مباشر، بل على مستوى دنيوي. وهذا ما يجب علينا الآن أن نتساءل عنه: الرّابط الاجتماعي بين الفرد والجسد، حتى نتعرّف على مصادر التمثّل الحديث للجسد.

بدأت بوادر ظهور الفرد على نطاق اجتماعي ملموس في الفسيفساء الإيطاليّة للقرنين الرّابع عشر والخامس عشر التي لعبت فيهما التّجارة والبنوك دورًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا بالغ الأهمّية. فالتّاجر هو النّموذج الأوّلي للفرد الحديث، أي الإنسان الذي تتجاوز طموحاته الأطر القائمة كي يغدو عالميًّا، جاعلاً مصلحته الشخصيّة المحرّك الوحيد لأعماله، ولو كانت على حساب «الصّالح العامّ». ولم تُخطئ الكنيسة في مقاومة هذا النّفوذ المتزايد قبل أن تتراجع عن ذلك تدريجيًّا مع تزايد الحاجة الاجتماعيّة للتّجارة. ويُظهر جاكوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) بروز هذا المفهوم الجديد للفرد الذي يُمثّل عند بعض

الطّبقات الاجتماعيّة المحظوظة اقتصاديًّا وسياسيًّا، بداية انفصال التّواصل بين القيم والرّوابط عند الفاعلين، حيث بدأ الفرد داخل هذه الجماعات، يميل إلى أن يصبح مركزًا مستقلاً لاختياراته وقيمه، وغير مدفوع باهتمامات المجتمع أو احترام التّقاليد. وبالطّبع، فإنّ هذا الوعي الذي يمنح الإنسان مجالاً أوسع للعمل لم يشمل سوى جزء صغير من المجتمع، أي في المقام الأوّل سكّان المدن والتجّار والمصرفيّين. كما أنّ هشاشة السّلطة السياسيّة في تلك الدّويلات الإيطاليّة دفعت الأمير إلى تطوير عقليّة حسابيّة تتميّز باللاّمبالاة والطّموح والمخاطرة بما يتناسب تمامًا مع تسليط الضّوء على فرديّته هو نفسه. ويؤكّد لويس دومون بحقّ أنّ فكر مكيافيلي، وهو التّعبير السّياسي عن هذه الفرديّة النّاشئة، كان يُمثّل «**تحرّرًا من شبكة الغايات الإنسانيّة الشّموليّة**»[1].

وحينها تظهر الصّورة الحديثة للعزلة التي يعيشها رجل السلطة في أبرز تجلّياتها، في الخوف وعدم الثّقة التي يُبديها الأمير في كلّ لحظة تجاه التطلّعات الشخصيّة للمقرّبين منه[2] ففي ظلّ الحاكم وتحت حمايته، ظهرت صورة أخرى من الفردانيّة النّاشئة، وهي صورة الفنّان التي عزّزت الشّعور بالانتماء إلى العالم، وليس إلى مجتمعه الأصلي فقط، بسبب حالة المنفى التي أضحى آلاف النّاس يعيشونها نتيجة التقلّبات السياسيّة

---

(1) لويس ديمون، **مقالة في الفردانيّة**، م.م.س، ص 79.

(2) جاكوب بوركهارت، **حضارة النّهضة في إيطاليا**، الجزء الأوّل، باريس، ص 9 (التّرجمة الفرنسيّة).

Jacob Burckhardt, ***La civilisation de la Renaissance en Italie***, t. I, Paris, Denoël, p. 9 (trad. franç.).

أو الاقتصاديّة في مختلف الدّول. فقد تشكّلت في المدن الإيطاليّة جاليات كبيرة للمنفيّين، على غرار تلك التي تشكّلت من سكّان فلورنسا في مدينة فِرَّارة (Ferrare). وبدل الاستسلام للأحزان، انفصل هؤلاء النّاس المبعدين عن مدنهم الأصليّة وعائلاتهم، وطوّروا شعورًا جديدًا بالانتماء إلى عالم أوسع، وغدا المجتمع المحلّي في نظرهم ضيّقًا جدًّا بحيث لا يسع طموحاتهم غير المحدودة. ومن ثمّ، أضحت الحدود الوحيدة التي يقبلها هؤلاء النّاس هي حدود العالم. وبهذا أصبحوا أفرادًا بالفعل، حتى وإن استمرّوا في كثير من الجوانب ينتمون إلى مجتمع تظلّ فيه الرّوابط المجتمعيّة قويّة. فقد اكتسبوا، قياسًا بالرّوابط السّابقة، درجة من الحرّية لم يكن من يُمكن تصوّرها في السّابق.

وقد كانت **الكوميديا الإلهيّة** لدانتي (1300–1318) معلنة لهذا التحرّر غير المحسوس في المجال الاجتماعي الذي منح بطريقة معقولة آلاف النّاس الشّعور بأنّهم مواطنون ينتمون إلى العالم لا إلى مجرّد مدينة أو منطقة. فقد كانت رحلة فرجيل إلى الجحيم مغامرة فرديّة، إذ هي تفترض بالفعل الرّفع من شأن الشّاعر والفنّان. وقد كُتب هذا العمل العظيم باللّغة العامّية كما لو كان دانتي يُريد من ذلك مضاعفة منفاه الدّاخلي بعد أن أُجبر على العيش خارج فلورنسا. لكن دانتي رغم خيبة أمله، أمكنه أن يقول بابتهاج: «**وطني هو العالم إجمالاً**». لقد أصبح كلّ من إله الوحي، والمجتمع، والتّقاليد المحليّة مجرّد مرجعيّات شكليّة، ولم تعد تُملي بشكل حاسم القيم والأفعال على إنسان يتعاظم تحرّره من وصاية المجتمع. وبدأ «**الإنسان العالمي**» (uomo universale) في توجيه

تصرّفاته في العالم نسبيًّا وفق قناعاته الشخصيّة، وبدأ يشعر بأهميّته الاجتماعيّة: فلم تعد طرائق العناية الإلهيّة الغامضة هي التي تقرّر حياته أو حياة مجتمعه، وأضحى هو من يصنع مصيره ويقرّر شكله ومعناه. فقد أدّى التحرّر من الدّيني إلى الوعي بالمسؤوليّة الشخصيّة، وسرعان ما سيؤدّي إلى التحرّر من السّياسة مع ولادة الديمقراطيّة.

صعود الفردانيّة

وكنتيجة لتطوّر الفردانيّة في أوروبّا الغربيّة، أصبح المجد مرتبطًا بعدد متزايد من الرّجال: فأضحى الشّعراء يحظون بشهرة كبيرة خلال حياتهم، ومن الأمثلة على ذلك دانتي أليغيري(Dante Alighieri) وفرنسيسكو بترارك (Francesco Pétrarque). كما ظهرت ميزة أخرى كاشفة، وهي وضع الرسّامين التّواقيع على أعمالهم. فقد ظلّ المبدعون في العصور الوسطى مجهولين، ومغمورين في المجتمع، ومنهم مثلاً بناة الكاتدرائيّات. وفي المقابل، طبع فنّانو عصر النّهضة أعمالهم ببصمتهم الشّخصيّة. وفي كتابه عن **ورشة إيطاليا الكبرى**، يشير أندريه شاستيل (André Chastel) إلى أنّ «**رسّامي اللّوحات بدأوا في النّصف الثّاني من القرن الخامس عشر، في تقديم أنفسهم بأقلّ احتشام ممّا كان عليه الحال في السّابق. وهذه هي اللّحظة التي بدأ فيها التّوقيع يظهر بشكل واضح على شكل كارتيلينو (ورقة أو لوح يعرض اسم الفنّان أو أيّ معلومات أخرى حول تنفيذ العمل). كما نجد أيضًا الإدراج المتكرّر لصورة المؤلّف في الزّاوية اليمنى من اللّوحة، كما فعل ساندرو بوتيتشيلي (Sandro Botticelli) مثلاً في لوحة**

«عبادة المجوس» التي رسمها لعائلة آل ميديشي (Médicis) (في عام 1476 تقريبًا). وتكشف هذه السّمات الجديدة التي تزايدت بعد عام 1460 عن وعي أوضح بالشخصيّة»[1]. وقد أضحى جيورجيو فازاري[2] قائد جوقة هؤلاء الرّجال الذين حصلوا فجأة على الاعتراف الاجتماعي. فلم يعد الفنّان هو الموجة السطحيّة التي تتقاذفها روحانيّة الحشود، أو الحرفي المجهول في الأعمال الجماعيّة العظيمة، بل أصبح مبدعًا مستقلًّا، واكتسى مفهوم الفنّان قيمة اجتماعيّة ميّزته عن الأصناف المهنيّة الأخرى.

وقد تشرّفت المدن الإيطاليّة في عصر النّهضة بإيواء رجال مشهورين داخل أسوارها: وهم القدّيسون، ولكن أيضًا السياسيّون والشّعراء والعلماء والفلاسفة والرسّامون، إلخ. أمّا السّخرية التي تطوّرت أشكالها انطلاقًا من القرن الخامس عشر[3]، فكانت ردّة فعل تجاه مجد وطموحات أضحت بلا حدّ، وشكلاً من أشكال التّعويض، ولكن أيضًا شكلاً من مقاومة الجماعة لاستقلاليّة الأفراد التي كانت تتمّ على حسابها. لكنّ السّخرية في الثّقافة الشعبيّة لا تتناسب مطلقًا مع

(1) أندريه شاستيل، **ورشة إيطاليا الكبرى (1500-1640)**، باريس، 1965، ص 177 وما بعدها.

André Chastel, ***Le grand atelier d'Italie (1500-1640)***, Paris, Gallimard, 1965, p. 177 sq.

(2) جيورجيو فازاري (Giorgio Vasari) [1511-1574]: رسّام ومهندس ونحّات إيطالي من عصر النّهضة اشتهر بكتابته سيرة بعض الفنّانين بعنوان «حياة الفنّانين»، التي تعتبر مصدرًا هامًّا لتاريخ الفنّ الإيطالي، وهو ما جعله من أوائل نقّاد الفنّ وصاحب تأثير كبير على تطوّر الفنون الجميلة في إيطاليا. كما كان أحد روّاد فكرة «الإنسيّة» في الفنّ، حيث ركّز في أعماله الفنّية على إظهار الإنسان وعواطفه [المترجم].

(3) جاكوب بوركهارت، **حضارة النّهضة في إيطاليا**، مذكور سابقًا، ص 118 وما بعدها.

الضّحك النّابع من روحها الجماعيّة. فالسّخرية هي بمثابة إيديولوجيا الوجه، وتعتمد القياس، وتفترض التّباعد الفردي. وعلى العكس من ذلك، يُعبّر الضّحك الشّعبي عن روح احتفاليّة لجسد مندفع في استهزاء لا يستثني أيًّا كان، ويطال الطّبيعة، والكون، والنّاس أجمعين.

ولم تتوقّف حركة الاستقلاليّة النسبيّة للفاعلين عند بعض الفئات الاجتماعيّة عن التّزايد مع انهيار الأطر الاجتماعيّة لاقتصاد العصور الوسطى وتزايد المصالح الخاصّة. والواقع، أنّ اقتصاد العصور الوسطى كان يُعارض بنيويًّا أن يُثري أحد النّاس على حساب الآخرين. فهو يقوم على القياس، وعلى الحرص على التحكّم بأكبر قدر ممكن من الدقّة في المبالغ المخصّصة لتلقّي الخدمات. ويترجم هذا الإنفاق المعتدل، كما يقول هنري هاوزر (Henri Hauser)، فكرة «**التّضحية المعقولة المطلوبة من المستهلك**» بما يكفي إعالة أسرة المنتج. كما كانت القواعد الكنسيّة المعمول بها تُحرّم الإقراض بفائدة، إلى حدود قيام كالفن في عام 1545 بالتّمييز بين القوانين السماويّة والقوانين البشريّة من أجل تبرير الرّبا وإضفاء شرعيّة حاسمة على الأنشطة التّجاريّة أو المصرفيّة. وبالتّوازي مع ذلك، ومن خلال معارضتهم المؤسّسات الكنسيّة ورفض سلطة الكاهن، جعل رجال الإصلاح من الدّين مسألة تتعلّق بالضّمير الشّخصي تضع كلّ إنسان أمام الله دون أيّ وسيط. وكانت هذه لحظة مهمّة في اندفاع الفردانيّة، وفي اختراع الجسد. ففي هذا السّياق، بدأت الرأسمالية في الازدهار مع نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السّادس عشر، ومكّنت الفردانيّة من التوسّع المتزايد على مرّ القرون.

لقد تحوّلت جغرافيّة الوجه: فتوقّف الفم عن أن يكون فاغرًا، شَرِهًا، ومحلّ شهيّة لا تشبع أو مصدر صخب في السّاحات العامّة، ليغدو محمّلاً بدلالات نفسيّة يُعبّر عنها كما تُعبّر أجزاء الوجه الأخرى. لقد صار حقيقة فريدة لإنسان فريد، وتجلّيًا للذّات وللأنا المفكّرة، وتوقّف جسد الحداثة عن تفضيل الفم كأداة للنَّهَم وللتّواصل مع الآخرين بواسطة الكلام أو الصّراخ أو الأغاني التي تُعبّر عنه، أو من خلال ما يلتهمه من طعام أو شراب. لقد أصبح التوهّج الاجتماعي للكرنفالات والمهرجانات الشعبيّة أكثر ندرة، وتغيّرت قيم الجسد، فأضحت العينان أكثر الأعضاء استفادة من التّأثير المتزايد لـ«الثّقافة العالمة»، إذ تركّزت فيهما كلّ فائدة الوجه، وتنامت حظوة العينين على مدى القرون التّالية.

فقد أصبح رسم الوجه الفردي بشكل ملحوظ في القرن الخامس عشر أحد أهمّ مصادر إلهام الرسّامين، ممّا عكس في بضعة عقود الاتّجاه الرّاسخ في عدم تمثيل الشّخص البشري دون اللّجوء إلى تصوير ديني. ذلك أنّ ازدهار المسيحيّة قد تزامن في الواقع مع موجة رافضة لفنّ رسم الوجوه (البورتريه)[1] خوفًا من أن يكون التحكّم في صورة إنسان يعني التحكّم في الإنسان نفسه، إذ لم يكن يُنظر إلى الصّورة على أنّها علامة أو نظرة، بل كواقع يمكن من خلاله التحكّم في الشّخص. ففي أوائل العصر الوسيط، لم يترك سوى كبار الشخصيّات في الكنيسة أو المملكة

(1) ولكنّها كانت مقولبة وخالية من كلّ علامة دالّة على التفرّد.

صورًا لشخوصهم، لكنّهم كانوا محميّين من أذى السّحر بفضل الطّابع الدّيني للمشاهد التي يظهرون فيها محاطين بشخصيّات سماويّة. وقد قاد مثال البابا إلى أن يقتدي به المانحون الأثرياء من حيث الرّغبة في إدراج صورهم في الأعمال الدينيّة (الجداريّات، والمخطوطات، وبعد ذلك اللّوحات الخلفيّة للمعابد) التي ساهموا في تمويلها بسخاء. فالتبرّع تحت غطاء الرّعاية المقدّسة يسمح للمانح أن يضمن الخلود لنفسه من خلال خلط حضوره بحضور شخصيّات بارزة في التّاريخ المسيحي.

وفي القرن الرّابع عشر، استقطبت دعامات أخرى الصّور الشخصيّة: وهي اللّوحات الخلفيّة للمعابد، وواجهات الفنادق، واللّوحات الصّغيرة المحمولة. فعلى اللّوحات الخلفيّة للكنائس هذه، غالبًا ما يتمّ تمثيل المانح رفقة قدّيسين، ولكن في بعض الأحيان، وخاصّة على اللّوحات الخارجيّة، يتمّ تصويره بشكل منفصل. لكن إبراز الانتماء الدّيني الضّروري لحضور المانح بدأت تتلاشى خاصّة مع يان فان إيك (Jan Van Eyck) فلوحته «**عذراء المستشار رولين**» (حوالي عام 1435) تجمع بين السيّدة العذراء والمانح وجهًا لوجه، وكأنّهما في محادثة ودّية بين زوجين. فتضاريس اللّوحة لا تميّز العذراء عن الرّجل الدّنيوي: فالمساحة مقسّمة بالتّساوي بين المتحاورَيْن. أمّا لوحة «**آل أرنولفيني**» (1434) فتحتفي بالحياة المنزليّة الحميمة بين زوجين دون أيّ إيحاءات دينيّة مباشرة، إذ يعزّز الكلب المستلقي عند أقدامهما البعد الشّخصي للمشهد. وهكذا بدأ ينشأ تحوّل من تمجيد ما هو ديني نحو تمجيد ما هو دنيوي.

وفي القرن الخامس عشر، ازدهر رسم الصّورة الفرديّة المنفصلة

عن كلّ مرجع ديني، في فلورنسا والبندقيّة وبلاد الفلاندر وألمانيا. فقد أصبحت الصّورة الفرديّة لوحة قائمة بذاتها تقتصر إمّا على تخليد ذكرى أو تمجيد شخص. وقد كان النحّات الذي يقوم بعمل تمثال تذكاري لشخص ما يزال حيًّا يهتمّ بأن يكون عمله في غاية الأمانة، أي بعيدًا عن كلّ مثاليّة. كما أضحت شواهد القبور دالّة على سير ذاتيّة شخصيّة. وبهذا اكتسب الاهتمام بالصّورة الفرديّة، وبالتّالي بالوجه، أهمّية متزايدة على مرّ القرون (فحلّ التّصوير الفوتوغرافي محلّ الرّسم: وبالتّالي زاد عدد وثائق الهويّة التي بتنا نمتلكها اليوم وعلى كلّ منها صورتنا)، وبهذا أدّى تطوّر التفرّد من خلال الجسد إلى التفرّد من خلال الوجه.

والواقع أنّ الوجه هو أكثر أجزاء الجسد تفرّدًا وتميّزًا، ومن ثمّ استخدامه الاجتماعي في مجتمع شرع فيه الفرد يُؤكّد حضوره ببطء. فالارتقاء التّاريخي للفرد يعني أيضًا ارتقاء الجسد، وخاصّة الوجه. فلم يعد الفرد هو «العضو» الذي لا يمكن فصله عن المجتمع، أي عن الجسد الاجتماعي الكبير، بل أصبح «جسدًا» قائمًا بذاته. وقد أدّى الوعي الجديد بأهمّية الفرد إلى تطوير فنّ يتمحور بشكل مباشر حول الشّخص ويُثير اهتمامًا بتمثيل ملامحه بشكل أدقّ، أي الاهتمام بتفرّد الشّخص بعد طول تجاهل استمرّ لقرون. فالفردانيّة هي علامة ظهور الإنسان المحتجز في جسده، وعلامة على اختلافه، وخاصّة من خلال الوجه[1]

(1) حول اختراع الوجه، راجع: دافيد لو بروتون، **حول الوجوه...**، م.م.س.

الجسد عامل تفرّد

ومع الشّعور الجديد بكونه فردًا، وأنّه ذاتٌ قبل أن يكون عضوًا في جماعة، أصبح الجسد هو الحدّ الدّقيق الذي يُعيّن الفرق بين إنسان وآخر. وباعتباره «عامل تفرّد»، أضحى هدفًا لتدخّلات نوعيّة: أبرزها البحث التّشريحي من خلال تقطيع جسد الإنسان. وهنا بدأ النّسيج المجتمعي الذي جمع النّاس لعدّة قرون، رغم ما بينهم من فوارق اجتماعيّة واختلافات طبقيّة أقرّها اللاّهوت المسيحي والتّقاليد الشعبيّة، في التفكّك، وبدأت الفردانيّة تتشكّل ببطء في الممارسات والعقليّات السّائدة في عصر النّهضة. فحينها، بدأ الفرد الذي اقتصر وجوده أساسًا ولعدّة قرون على الطّبقات الاجتماعيّة المترفة وفي بعض المناطق الجغرافيّة المحدّدة، وبشكل أساسي المدن...، يُميزّ نفسه عن بقيّة النّاس. وفي الوقت نفسه، أدّى التّراجع ثمّ التخلّي عن الرّؤية اللاهوتيّة للطّبيعة عند الفرد إلى أن يرى العالم المحيط به شكلاً فارغًا وجوديًّا وأنّ يد الإنسان وحدها هي القادرة على تشكيله. وقد بدأ هذا التّغيير في نظرة الإنسان لمكانته داخل الكون في تمييز الطّبقات البرجوازيّة التي شهدت فردنة الإنسان بالتّوازي مع موجة نزع القداسة عن الطّبيعة، ليغدو الجسد في عالم الانفصال هذا يُمثّل الحدّ الفاصل بين إنسان وآخر. ومن خلال فقدان تجذّره في المجتمع البشري وانفصاله عن الكون، أضحى إنسان الطّبقات المثقّفة في عصر النّهضة ينظر إلى جسده بوصفه عابرًا، إذ اكتشف أنّه مثقل بجسد عرضي حقير، يعوقه عن معرفة العالم المحيط به (انظر أدناه). فأضحى الجسد، كما سنرى أدناه، مجرّد فَضْلَة، ولم يعد علامة على الوجود الإنساني الملازم

للإنسان، بل مجرّد شكل ملحق به. فالتّعريف الحديث للجسد يعني أنّ الإنسان منقطع عن الكون، ومنقطع عن الآخرين، ومنقطع عن نفسه؛ وما الجسد سوى ما تبقّى من أثر لهذه الانقطاعات الثّلاثة.

الجسد الشّعبي

إنّ فهم العلاقات بين الجسد والحداثة يتطلّب نوعًا من «**تاريخ الحاضر**» (ميشال فوكو)، والعودة إلى مسألة بناء مفهوم الجسد في مجتمعاتنا الغربيّة. هذا إلى جانب التّفكير في مفهوم الشّخص، إذ لا يمكن من دون ذلك فهم ما تطرحه هذه العلاقة من رهانات. وسنرى تدريجيًّا، مع مرور الوقت، تشكّل تصوّر متناقض للجسد. فنجد من ناحية، الجسد بوصفه دعامة للفرد وحَدًّا لعلاقته بالعالم؛ وعلى مستوى آخر، الجسد المنفصل عن الإنسان الذي يمنحه وجوده، وذلك من خلال نموذج الآلة. ومن هنا، سندرس الرّوابط الوثيقة بين الفردانيّة والجسد الحديث.

لقد كانت حضارة العصور الوسطى، وحتى حضارة عصر النّهضة، مزيجًا مبهمًا من التّقاليد الشعبيّة المحليّة والمرجعيّات المسيحيّة. إذ كان ضرب من «**المسيحيّة الشعبيّة**»، على حدّ الصّيغة الموفّقة لجون ديلومو (Jean Delumeau)، يُنظّم علاقات الإنسان بمحيطه الاجتماعي والطبيعي، أي علم إناسة كوني يُشكّل الأطر الاجتماعيّة والثقافيّة. فالإنسان لا يتميّز عن النّسيج المجتمعي والكوني الذي يندرج فيه، ويمتزج بالجموع أمثاله، دون أن يجعل منه تفرّده فردًا بالمعنى الحديث للكلمة. فهو يُدرك هويّته وانغراسه الجسدي ضمن شبكة ضيّقة من التّماثلات. ولكي يتحقّق

«**التفرّد من خلال المادّة**» (دوركايم)، أي من خلال الجسد، على المستوى الاجتماعي، علينا انتظار أن يتمّ الانفصال، وبالتّالي تطوّر الفردانيّة التي سيصبح فيها الجسد بالفعل مجرّد صفة للإنسان، وليس جوهره.

وللإحاطة بالتصوّرات حول الإنسان (وجسده) التي سبقت تلك التي تُميّزنا اليوم، من الضّروري العودة إلى الاحتفالات الشعبيّة في العصر الوسيط، حين كانت تلك الاحتفالات في قلب الحياة الاجتماعيّة، وخاصّة خلال القرن الخامس عشر. لكن فهم معنى الاحتفال القروسطي يتطلّب التخلي عن مرجعيّاتنا المعاصرة واستحضار ابتهاج الكرنفال وما يرتبط به من أعياد، مثل عيد المجانين[1]، وعيد الحمار، وعيد الأبرياء، إلخ، وكذلك الألغاز، والمزاح، والمساخر، و«ضحك عيد الفصح»، وعيد الصّخب...

ففي احتفالات الكرنفال، على سبيل المثال، تختلط الأجساد وتشارك في حالة اندماج جماعي موحّدة تصل حدّ الذّروة. ولا شيء أكثر غرابة في هذه الاحتفالات من فكرة الاكتفاء بالفرجة من بعيد والمشاركة بالنّظر وحده. ففي حماس الشّارع والسّاحة العامّة، يستحيل أن يظلّ المرء منعزلاً، وعليه أن يشارك في الدّفق الجماعي، وفي الاختلاط المرتبك الذي يسخر من العادات وأمور الدّين، ويعبث فيه المهرّجون والحمقى

(1) يعود الاحتفال بـ«عيد المجانين» إلى العصور الوسطى في أوروبّا، وكان يُحتفل به في أواخر شهر كانون الأوّل/ ديسمبر في الكنائس والأديرة، رغم ما يتخلّله من سخرية من السّلطات القائمة ومن العادات الاجتماعيّة، إذ يُسمح فيه للنّاس بالتنكّر والتصرّف بشكل غريب منافٍ للعادات. ويُعتبر هذا الاحتفال تقليدًا ثقافيًا يُشارك فيه رجال الدّين ويعكس العلاقة بين السّلطة والشّعب، وأثّر على العديد من المظاهر الثقافيّة والفنّية في العصور اللاّحقة [المترجم].

وملوك الكرنفال بأقدس المبادئ من خلال المحاكاة السّاخرة والضّحك الصّاخب من كلّ شيء. فالكرنفال يُعلّق مؤقّتًا الأعراف المعتادة ويُعزّز انبعاثها وتجدّدها من خلال عيش النّاس هذا التّناقض الهادف إلى تجديد القوى بعد أن طهّرت موجة الضّحك العارم في السّاحة العامّة الفضاء والنّاس. فالكرنفال يؤسّس قاعدة الانتهاك، ويقود البشر إلى التحرّر من الدّوافع المكبوتة عادة. فهو فجوة في العالم (Intervallum mundi)، وافتتاح زمن آخر داخل زمن البشر والمجتمعات تتحطّم فيه جدّية الحياة أمام موجة ضحك المجتمع المنفلت الذي تُوحّده طقوس كسر التّقاليد. إنّه احتفال مجتمعي نموذجي يميل فيه الجميع إلى التّواصل مؤقّتًا، بما يتجاوز جميع توتّرات الحياة الاجتماعيّة. وإذ يقتضي العيش في العالم الأخذ من كلّ شيء بطرف، فإنّ الكرنفال يصل بهذا الوعي إلى مداه. فمباهج الكرنفال تحتفي بالوجود، وبالعيش المشترك بين أناس مختلفين، وحتّى غير متكافئين، يتساوى فيه الضّعيف والقويّ، والسّعيد والشقيّ، والرّصين والتّافه، والفاني والخالد.

وبالمقابل، فإنّ الاحتفالات الرسميّة التي تقيمها الطّبقات الحاكمة لا تخرج عن مقتضيات الأعراف المعتادة، ولا تُتيح مهربًا نحو عالم اندماجي، بل على العكس. فهي تقوم على الفصل، وتراتبيّة الفاعلين، وتكريس القيم الدينيّة والاجتماعيّة، وبالتّالي تأكيد بذرة تفرّد الإنسان. فالكرنفال يحلّ ويمزج، بينما الاحتفال الرسمي يُحدّد ويُميّز. فالانقلابات التي تُحدثها هذه الاحتفالات وما يكتنفها من إفراط ومن تبذير، تُصوّر نهاية العالم وانبعاثه، أي ربيع الحياة المتجدّد.

ويتعارض الجسد المُضحك في احتفالات الكرنفال بشكل جذري مع الجسد الحديث. فهو يربط بين النّاس ويكون حلقة وصل بينهم، وعلامة على تحالفهم. فـ«الجسد المُضحك» ليس جسدًا منفصلاً، وعلينا أن نُجنّبه كلّ التباس. ذلك أنّ الجسد في مجتمع العصر الوسيط، ومن باب أولى، في تقاليد الكرنفال، لا يتميّز عن الإنسان، أي عكس ما سيكون عليه جسد الحداثة حين يغدو عامل تفرّد. فالثّقافة الشعبيّة في العصور الوسطى وعصر النّهضة ترفض مبدأ التفرّد والانفصال عن الكون وعن الآخرين، وأن ينقطع الإنسان عن جسده. ومن ثمّ، فإنّ التّراجع التّدريجي للضّحك وتقاليد السّاحات العامّة يُشير إلى ظهور الجسد الحديث ككيان منفصل، وكعلامة تُميّز كلّ إنسان عن غيره.

ويتكوّن الجسد المُضحك من نتوءات وانتفاخات، ويفيض بالحيويّة، ويختلط بالحشود بحيث لا يمكن تمييزه، وهو منفتح على الكون ومتّصل به، ويرفض كلّ الحدود ولا يتوقّف عن انتهاكها باستمرار. إنّه بمعنى ما، «**جسد شعبي كبير للجنس البشري**» كما يقول ميخائيل باختين (Mikhaïl Bakhtine)، أي جسد متجدّد أبدًا: تتمخّض في أحشائه حياة يُنتظر أن تُولد لكي يتجدّد يقول باختين: «**الجسد المُضحك ليس منفصلاً عن بقيّة العالم، وهو ليس مغلقًا، ولا مكتملاً، ولا ناجزًا، بل يتجاوز ذاته ويتعدّى حدوده. وفيه يتمّ التّركيز على أجزاء الجسد التي يكون فيها إمّا منفتحًا على العالم الخارجي أو هو نفسه في العالم، أي الفتحات، والنّتوءات، وجميع التفرّعات والزّوائد: الأفواه الفاغرة، والأعضاء**

التناسليّة، والأثداء، والقضيب، والبطون الكبيرة والأنوف»[1] أي كلّ الأعضاء التي ستغدو مثال خجل في الثّقافة البرجوازيّة.

والأنشطة التي يستمتع بها إنسان الكرنفال هي تحديدًا تلك التي يتم فيها انتهاك الحدود، أي تلك التي يفيض فيها الجسد ويعيش فيها بجميع جوارحه الانفتاح على الخارج: الجماع، والحمل، والموت، والأكل، والشّرب، وإشباع الحاجات الطبيعيّة، وذلك بشغف يزداد كلّما ازداد شظف عيش الحياة الشعبيّة وتناقصت الأقوات وقصُرت الأعمار. فهو نوع من الجسد المؤقّت، لا يملّ من انتظار تحوّل قادم: جسد جائع ومتعطّش لرخاء يطلبه بلا كلل. ويمكن العثور على العديد من الأمثلة عن هذا، وإن كان على مستوى مختلف، في أعمال فرانسوا رابليه (François Rabelais) وميغال دي سرفانتس (Miguel de Cervantès) وجيوفاني بوكاتشيو (Giovanni Boccace) التي تُركّز على أنشطة الإنسان التي لا يمكن فيها تمييزه عن جسده وعن مجتمعه وعن الكون.

لكن ابتداءً من القرن السّادس عشر، أخذ الجسد الذي يُشير إلى تصوّراتنا الحالية في التشكّل عند الطّبقة المثقّفة، أي ذاك الذي يرسم الحدود بين فرد وآخر ويُعلن انغلاق الذّات. إنه جسد ناعم ومؤدّب، لا خشونة فيه، ومتميّز عن غيره طقوسيًّا، ومتحفّظ تجاه أيّ تحوّل محتمل، أي جسد منغلق على نفسه، ومنعزل، ومنفصل عن الآخرين

---

(1) ميخائيل باختين، **أعمال فرانسوا رابليه والثّقافة الشعبيّة في العصر الوسيط وعصر النّهضة**، باريس، 1970، ص 35 (التّرجمة الفرنسيّة).

Mikhaïl Bakhtine, ***L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance***, Paris, Gallimard, 1970, p. 35 (trad. franç.).

ومفارق للعالم. ومن ثمّ ستفقد الأعضاء ووظائفها تدريجيًّا ما كان لها من قيمة في الكرنفال، وستغدو مثار خجل وخاصّة بما هو حميمي. كما ستغدو الاحتفالات أكثر تنظيمًا، وقائمة على الانفصال أكثر منه على الاختلاط[1].

إناسة كونيّة

يكشف الكرنفال نظام جسد لا يقتصر على المرء وحده، بل يتعدّاه ليستمدّ مكوّناته وطاقته من العالم المحيط به. ففي هذا النّظام، لا يمكن تمييز الإنسان عن جسده، إذ يُنظر إليه في اندماجه بالقوى التي تحكم الكون. ومن ثمّ، ظلّ الانفصال مقتصرًا على الطّبقات الحاكمة الجديدة على المستوى الاقتصادي والإيديولوجي، إذ لم يتغلغل بعد في الطّبقات الشعبيّة التي ما تزال المعارف التقليديّة فيها حيّة. فالبرجوازيّة والإصلاحيّون هم أكثر الدّعاة تحمّسًا للنّظرة الجديدة للعالم، تلك التي تضع الفرد في مركزها وتنظر إلى الطّبيعة بعين العقلانيّة الوليدة.

أمّا في الطّبقات الشعبيّة، فقد ظلّ الشّخص خاضعًا لكلّية اجتماعيّة وكونيّة تتجاوزه. فحدود الجسد لا ترسم حدود الجوهر الفردي، إذ تجمع شبكة من التّطابقات بين الحيوان والنّبات والإنسان وعالم الغيب

---

(1) حول قمع الاحتفالات الشعبيّة بسبب التّعديل الثقافي الذي بدأ بعد في إفراز نتائجه منذ القرن السّابع عشر والذي كان يهدف، تحت إشراف الكنيسة والدّولة، إلى وصم المعرفة الشعبيّة، انظر: روبير موشمبلاد، **الثّقافة الشعبيّة وثقافة النّخبة**، باريس، 1991
Robert Muchembled, ***Culture populaire et culture des élites***, Paris, Flammarion, «Champs», 1991.

في صعيد واحد وضمن مصير مشترك. فالكلّ مرتبط بالكلّ في تناسق شامل، ولكلّ دور لا يتجاوزه، ولكلّ حدث إشارة تدلّ عليه. وقد سبق أن تحدّث لوسيان ليفي برول (Lucien Lévy-Bruhl) بخصوص المجتمعات التقليديّة، عن وجود عقليّة «**بدائيّة**» تحكمها قوانين التّشارك، وترتبط تعاطفيًّا بجميع أشكال الأحياء والجمادات التي تُعمّر بيئة الإنسان. بل إنّ فيزاليوس نفسه، حين بدأ دون أن يدري في كسر ارتباط الإنسان بالكون، يكتب: «**سوف تنبهرون أيضًا بدراسة أكمل كائن حيّ بين المخلوقات، وسوف تستمتعون برؤية ما يُمثّل في آنٍ مسكن روحنا الخالدة وأداتها، ذاك الذي وصفه القدماء عن حقّ، بسبب تطابقاته مع الكون، بأنّه الكون الأصغر**»[1]. فالإنسان مرتبط بالنّجوم، ومن هنا الإشارة الشّائعة في أولى كتب التّشريح إلى الإنسان البروجي (zodiacal). وإذا كان تقسيم الجسد منهجيًّا هو ما سيُمهّد السّبيل إلى نشوء الرّؤية الميكانيكيّة، فإنّ الانتقال إلى هذه المرحلة سيكون طويلاً، ولن يُفكّ التّعاطف بين العالم الأصغر والعالم الأكبر بسهولة.

ومن خلال هذا التّمثيل المتنوّع بشكل لا نهائي في أشكاله الثقافيّة، لا وجود لقطيعة نوعيّة بين جسد الإنسان وجسد العالم. فمبدأ علم وظائف الأعضاء البشريّة متضمّن في علم الكونيّات. والجسد البشري في

(1) أندرياس فيزاليوس، **بنية الجسم البشري**، باريس، 1987، ص 49.
ولكن هذا الكتاب الصّغير ثنائي اللّغة (اللاّتينية والفرنسية) لا يتضمّن للأسف سوى مقدّمة فيزاليوس لعمله الكبير، وهي مقدّمة رائعة لتاريخ علم التّشريح، وبالتّالي لتاريخ التّفكير في الجسد في العالم الغربي.
André Vésale, ***La fabrique du corps humain***, Paris, Actes Sud, 1987, p. 49.

التّقاليد الشعبيّة، هو عامل اندراج في العالم، وليس دافع استبعاد (بمعنى أن الجسد يحدّد الفرد ويفصله عن الآخرين، وعن العالم)؛ فهو ما يربط الإنسان بالطّاقات الظّاهرة والخفيّة التي تعمّر أنحاء العالم. فالجسد ليس كوناً مستقلًّا، منطوياً على نفسه كما في النّموذج التّشريحي، أو في قواعد الآداب العامّة، أو في النّموذج الميكانيكي. والإنسان، المكوّن بالفعل من لحم (بالمعنى الرّمزي)، هو مجال قوّة قادرة على التّأثير في العالم ومستعدّة دومًا للتأثّر به.

ولحظة ولادة علم التّشريح، كان الطبّ ينظر إلى الإنسان على أنّه يعيش في تناغم مع الكون يدلّ عليه التّشابك الدّقيق بين الأخلاط التي تُحدّد حالة جسده الصحّية. فحسب نظريّة الأخلاط في نسختها الجالينوسيّة [نسبة إلى أب الطبّ اليوناني جالينوس]، فإنّ الجسد تحكمه حركة أربعة أخلاط: الدّم، والبلغم، والصّفراء، والسّوداء، ويحكم التّبادل الدّائر بين هذه الأخلاط الأربعة الصحّة والمرض، حيث يجب أن تظلّ نسبة هذه السّوائل الحيويّة معتدلة في الجسم دون زيادة أو نقصان، وبذلك تُسهم في تحقيق التّوازن بين الإنسان والعالم. فإذا زادت نسبة أحد الأخلاط أو نقصت، أدّى ذلك إلى ظهور العلل، ومهمّة الطّبيب هي استعادة مكانة الإنسان السّعيدة في الكون من خلال تسهيل عمل الطّبيعة، أي استدعاء قوّة الشّفاء الطّبيعيّة (vix medicatrix naturae) لتعديل نسبة الأخلاط واستعادة الصحّة. وللحركات الفلكيّة تأثير حاسم في حدوث تلك العلل، تمامًا مثل تأثيرها في الفصول ودورة الغذاء. ويتمثّل دور العلاجات الطبّية مثل الحجامة والحمية الغذائيّة وفي

بعض الحالات التدخّل الجراحي في محاولة استعادة توازن الأخلاط. كما كان طبّ السّيمياء (médecine des signatures)[1] يشارك في هذا التّمثيل الذي يربط الإنسان بالكون من خلال شبكة من التّطابقات. فقد كان القمر مثلاً هو الحاكم في نزف الدّم، وفي الدّورة الشهريّة عند النّساء، وفي نموّ النّبات، ووقت الولادة أو الوفاة، إلخ. ومن ثمّ، فما من عنصر من عناصر الطّبيعة، جسمًا كان أو لونًا أو رائحةً أو شكلاً، إلاّ ويُؤثر على عضو بعينه، أو على جرح، أو اضطراب، إلخ. ويُوجد عدد كبير من المعتقدات الأخرى التي تمزج الإنسان بالطّبيعة وترسم شبكة تأثيرات شفائه[2].

---

(1) إشارة من المترجم: كان طبّ السّيمياء أحد فروع السّحر: «**وَاعْلَمْ أَنَّ السِّحْرَ يَلْتَبِسُ بِالهِيمْيَاءِ وَالسِّيمْيَاءِ وَالطِّلَّسْمَاتِ وَالأَوْفَاقِ وَالخَوَاصِّ المَنْسُوبَةِ لِلْحَقَائِقِ وَالخَوَاصِّ المَنْسُوبَةِ لِلنُّفُوسِ وَالرُّقَى وَالعَزَائِمِ وَالاِسْتِخْدَامَات فَهَذِهِ عَشْرُ حَقَائِقَ**... [و]**السِّيمِيَاءُ هُوَ عِبَارَةٌ عَمَّا يُرَكَّبُ مِنْ خَوَاصَّ أَرْضِيَّةٍ كَدُهْنٍ خَاصٍّ أَوْ مَائِعَاتٍ خَاصَّةٍ أَوْ كَلِمَاتٍ خَاصَّةٍ تُوجِبُ تَخَيُّلَاتٍ خَاصَّةٍ، وَإِدْرَاكَ الحَوَاسِّ الخَمْسِ أَوْ بَعْضًا لِحَقَائِقَ مِنَ المَأْكُولَاتِ وَالمَشْمُومَاتِ وَالمُبْصَرَاتِ وَالمَلْمُوسَاتِ وَالمَسْمُوعَاتِ. وَقَدْ يَكُونُ لِذَلِكَ وُجُودٌ حَقِيقِيٌّ، يَخْلُقُ اللهُ تِلْكَ الأَعْيَانَ عِنْدَ تِلْكَ المُحَاوَلَاتِ، وَقَدْ لَا تَكُونُ لَهُ حَقِيقَةٌ، بَلْ تَخَيُّلٌ صَرْفٍ، وَقَدْ يَسْتَوْلِي ذَلِكَ عَلَى الأَوْهَام (النَّوْعِ الثَّانِي) الهِيمْيَاءِ وَامْتِيَازُهَا عَنْ السِّيمِيَاءِ أَنَّ مَا تَقَدَّمَ يُضَافُ لِلآثَارِ السَّمَاوِيَّةِ مِنْ الاِتِّصَالَاتِ الفَلَكِيَّةِ وَغَيْرِهَا مِنْ أَحْوَالِ الأَفْلَاكِ، فَيَحْدُثُ جَمِيعُ مَا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ، فَخَصَّصُوا هَذَا النَّوْعَ لِهَذَا الاِسْمِ تَمْيِيزًا بَيْنَ الحَقَائِقِ**...». انظر: القرافي (أبو العبّاس، شهاب الدّين، أحمد بن إدريس)، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، بيروت، د.ت، ج 4، ص 137

(2) انظر مثلًا: روي بورتر وجورج فيغاريلو، «الجسد والصحّة والمرض»، في: آلان كوربين وجون-جاك كورتين وجورج فيغاريلو، **تاريخ الجسد**، الجزء الأوّل: **من النّهضة إلى التّنوير**، باريس، 2005، ص 336 وما يليها.

Roy Porter, Georges Vigarello, «Corps, santé et maladie», *in* Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine, Georges Vigarello, ***Histoire du corps***, t. 1: *De la Renaissance aux Lumières*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 336 sq.

وهذا ما تُظهره المعتقدات الشعبيّة أيضًا: اندراج الإنسان في نسيج شامل تترابط فيه كلّ الأشياء، ويُمكن لأيّ حركة لأحد الأشياء التّأثير في الكون برمّته وإثارة قوى إمّا بقصد (السّحر) أو عن غير قصد. وفي هذا النّظام، تتجاوز حدود الشّخص حدود جسد لتشمل أيضًا عائلته وممتلكاته بطريقة متشابكة تُشبه بنية المجتمع، ففيه لا يكون الإنسان واحدًا (غير منقسم)، بل إنسانًا ضمن علاقة، أو بالأحرى ضمن نسيج من العلاقات. ويروي مؤلّفو كتاب **مطرقة السّاحرات** (Marteau des sorcières) جرائم إحدى السّاحرات في منطقة كونستانس الفرنسيّة غضبت لعدم دعوتها لحضور حفل زفاف. ولكي تنتقم، طلبت مساعدة الشّيطان كي تُثير عاصفة لتفريق جمع الرّاقصين، و«**وافق الشّيطان، ورفعها عن الأرض وحملها في الهواء إلى تلّة قريبة من القرية أمام أنظار بعض الرّعاة الذين رأوا ذلك. وهناك، كما قالت في ما بعد، افتقدت الماء الذي عليها أن تصبّه في الحفرة – وهذا ضروري كما سنرى لإثارة العواصف؛ فصبّت في الحفرة التي حفرتها بدلاً من الماء بولًا؛ ثمّ حرّكته بإصبعها كعادتها في استحضار الشّيطان؛ وفي الحال نثر الشّيطان ذلك السّائل في الهواء مثيرًا عاصفة بَرَدٍ عنيفة فوق البلدة وأفسدت احتفال الرّاقصين**»[1] وتزخر محاضر محقّقي محاكم التّفتيش بشهادات من هذا النّوع. ففيها أخبار عن طيران السّحرة في الهواء، وكيف يجعلون أنفسهم

---

(1) هنري إنستيتوريس وجاك سبرينغر، مطرقة السّاحرات (عرض وترجمة أرمان داني)، باريس، 1973، ص 333-334.

Henri Institoris, Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières* (présentation et traduction Armand Danet), Paris, Plon, 1973, p. 333-334.

غير مرئيّين، والخوف من لمسهم، وما قد تُسبّبه نظرة حسود من أمراض أو موت، إلخ.

ويعرض كتاب **أناجيل المغازل**[1]، وهو موجز بالمعارف التقليديّة عند النّساء، نُشر في عام 1480 في مدينة بروج (Bruges)، قائمة منظّمة بالمعتقدات حول المرض والحياة اليوميّة وتربية الأطفال وعلاجات الجسد البشري، إلخ، تُوضّح ملامح هذه القوّة المحيطة المتحكّمة في العالم. وبفضل هذا المجموع من المعارف التقليديّة، يُمكن لأيّ كان تسخير هذه القوّة واستخدامها لصالحه، أو توجيهها إلى شخص يُريد إيذاءه. ولنضرب بعض الأمثلة: **«التبوّل بين منزلين أو في مواجهة الشّمس، يُورث أذى العينين الذي يُسمّى الزّنبق (leurieul)»**[2] **«لتجنّب شلل الرّأس أو الكليتينْ يجب الامتناع عن الأكل من رأس أو لحم قطّ أو دبّ»** (ص 75). **«إذا عوت الكلاب، عليك سدّ أذنيك، لأنّها نذير سوء، أمّا إذا صهل حصان فعليك سماعه»** (ص 76). **«شُرب الماء المبارك يوم الأحد في القدّاس الكبير يُبعد عنك الشّيطان وشروره مسافة سبعة أقدام مدّة سبعة أيّام»** (ص 78).

---

(1) أناجيل المغازل (Les Évangiles des quenouilles): مجموعة من حكايات العصور الوسطى باللّغتين القُسطانيّة (Occitan) والبيكارديّة (Picard) نُشرت في عام 1480 وهي تُشكّل مصدرًا غنيًّا بالمعلومات النياسيّة والتاريخيّة في دراسة الفولكلور الأوروبي في العصور الوسطى، وتروي قصّة ستّ نساء يطلق عليهنّ اسم «الطّبيبات الحكيمات والمخترعات» اللواتي يجتمعن لمدّة ستّ سهرات ليليّة يتناولن فيها مواضيع مختلفة مثل الأمراض والعلاجات والوصفات والأمثال والنّصائح ومحظورات الحياة اليوميّة. وقد عرف هذا الكتاب نجاحًا كبيرًا في القرن السّادس عشر [المترجم].

(2) **أناجيل المغازل**، ترجمة وتقديم: جاك لاكاريار، باريس، 1987

Les évangiles des quenouilles, traduits et présentés par Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

«عندما يُولد الطّفل ويكون ولدًا، فعليك أن تحمليه إلى أبيه وأن تضعي قدميه فوق صدره، فلن يموت أبدًا ميتة سيّئة» (ص 106). وتستحضر كلّ وصفة وردت في **أناجيل المغازل** التّطابقات الرمزيّة التي تربط بخيوط دقيقة من الطّاقة وبشكل وثيق، بين المكوّنات الحيوانيّة والنباتيّة والمعدنيّة والمناخيّة والبشريّة من جهة، والمسبّبات الفرديّة من جهة أخرى. وعبر صفحات جميلة، يُشير لوسيان فافر (Lucien Febvre) في هذا السّياق إلى **«سيولة عالم لا شيء فيه محدّد بشكل صارم، حيث تتغيّر الكائنات وتفقد حدودها في لمح البصر، دون أن يصدّها عن ذلك شكلها أو مظهرها أو حجمها، أو حتّى نوعها»**، حتّى أنّه يُمكننا أن نقول: **«وكم هي الحكايات حول الحجارة التي تنبعث فيها الحياة فتتحرّك وتنمو؛ وكم هي حكايات الأشجار التي تتحرّك، والوحوش التي تفعل أفعال البشر، والبشر الذين يتحوّلون حين يشاؤون إلى وحوش كما هي حال المستذئب[1]، ذاك الآدمي الذي يمكن أن يظهر في مكانين مختلفين في الوقت نفسه دون أن يُثير دهشة أحد: فيكون في هذا المكان بشرًا، وفي الآخر وحشًا»**[2]

وإذا نظرنا إلى الأمور بمنظور نمط الانفصال، فإنّ مقولة الجسد تغدو حينها بلا معنى، إذ لا يمكننا النّظر إلى الإنسان بمعزل عن جسده،

---

(1) المستذئب (loup-garou): شخصية خيالية مبنيّة على أسطورة تحوّل الإنسان إلى ذئب عند اكتمال القمر في كلّ شهر، فيجوب الغابات بحثًا عن ضحايا، قبل أن يعود إلى طبيعته البشريّة عند شروق الشّمس. ويظهر المستذئب في العديد من قصص الخيال والرّعب منذ التّاريخ القديم في مناطق مختلفة من العالم [المترجم].

(2) لوسيان فافر، **فرانسوا رابليه ومسألة الكُفر في القرن السّادس عشر**، باريس، 1968، ص 404-405.

Lucien Febvre, ***François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIe siècle***, Paris, Albin Michel, 1968, p. 404-405.

حتى بعد أن يناله الموت. فقد كان يُعتقد أنّ جثّة الضحيّة كانت تنزف إذا عُرضت على قاتلها، وأنّه إذا تمكّن القاتل من الإفلات من العدالة ولم يُقدر عليه وهو حيّ ثمّ مات، فإنّ ذلك لا يمنع أن يُنبش قبره وتُخرج جثّته لتُوقع عليها العقوبة المستوجبة. ولدعم افتراضه بأنّ معنى المستحيل لم يكن إحدى مقولات العقليّة السّائدة في عصر النّهضة، يُشير لوسيان فافر إلى حالة الشّخص الذي يحمل رأسه المقطوع بين يديه ويمشي في الشّوارع. فالجميع يراه، ولا أحد يشكّ في ذلك، وهذا ما يُشير إلى مدى تضامن الجسد مع الشّخص. ومن ثمّ، تكاثرت الاستعارات العضويّة في تصوير الحقل الاجتماعي أو بعض مظاهره: فالجسد الاجتماعي متّحد كاتّحاد الإنسان بجسده. وبين الإثنين، تمتدّ سلسلة خياليّة متّصلة تربط الشّرط الإنساني بالعالم الطّبيعي.

ومع ذلك، فقد يحدث أحيانًا أن تُقطَّع أجساد بعض المجرمين. لكنّ الأمر هنا يتعلّق بأناس انتهكوا عمدًا قوانين المجتمع. فالمجرم إنسان متمرّد، يفرض فرديّته متجاوزًا إرادة الجماعة وقيمها. وترسم قصّة **المستعمرة السجنيّة** لفرانز كافكا مثالًا للمصير الذي ينتظره المجرم تكفيرًا عن جريمته. ففي هذه القصّة القصيرة، يشهد أحد المسافرين وهو في حالة رعب تعذيب رجل مُدان من قبل ضابط مكلّف بالعدالة يتحدّث عن الرّحمة التي يُعامل بها المتّهم: «**نحن ببساطة نحفر بواسطة نصل سكّين نصّ المخالفة على جلد المذنب**»[1] هذا هو إذن مصير

(1) فرانز كافكا، **المستعمرة السجنيّة**، باريس، ص 16 (التّرجمة الفرنسيّة).
Franz Kafka, ***La colonie pénitentiaire***, Paris, Gallimard, «Folio», p. 16 (trad. franç.).

المجرم: فتمرّده يُؤدّي بشكل مصغّر إلى تمزيق الجسد الاجتماعي، ولهذا السّبب يعاقب مجازيًّا بتمزيق جسده. فالمجرم من خلال جرائمه، إنّما يُعلن انفصاله عن المجتمع البشري، وتعذيبه هو تصويب لخرقه القواعد المؤسّسة للميثاق الاجتماعي. وليس من قبيل الصّدفة أن تكون أولى الجثث التي استقبلها أطبّاء التّشريح بحفاوة بالغة هي تحديدًا جثث المحكومين بالإعدام. ولكن هذا لا يمنع أنّ الإنسان، حتّى بعد تقطيعه على يد الجلاّد أو بمشرط عالم التّشريح بعد إعدامه، يظلّ كاملاً من النّاحية الوجوديّة. فالكنيسة، حتّى وإن كانت تسمح بالتّشريح عن مضض، إلاّ أنّها كانت تحرص على أن يكون للإنسان «المُشرَّح» الحقّ في قُدّاس (يحضره أيضًا طبيب التّشريح ومساعده) قبل أن يُدفن على الطّريقة المسيحيّة. فالمدان، على الرّغم من جرائمه، لا يكفّ عن الانتماء إلى جسد الكنيسة الرّوحي، وهو لئن أُعدم اجتماعيًّا، إلاّ أنّه يظلّ في نظر الله إنسانًا. فالطّقوس الدينيّة ليست موجّهة إلى كومة من اللّحم المفكّك، بل إلى عضو في الجامعة (universitas)[1]

الرُّفات

ويتم أيضًا تقطيع جثامين القدّيسين وتفكيكها لتنتشر رفاتهم في جميع أنحاء العالم المسيحي، إذ يُعتبر الاحتفاء بقطعة من الجسد المقدّس

(1) حول مفهوم الجامعة، انظر: بيار ميشو-كوينتن، **الجامعة: تعبيرات الحركة المجتمعية في العصور اللاتينية الوسطى**، باريس، 1970، وخاصّة ص 11 إلى 57.
Pierre Michaud-Quentin, ***Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin***, Paris, Vrin, 1970, notamment p. 11 à 57.

احتفاءً بمجد الله. وتشير كتابات آباء الكنيسة منذ القرن الأوّل إلى أنّ حالة الجثمان، حتى وإن كانت مشوّهة أو متفسّخة بفعل الزّمن، لا تمنع بأيّ حال قيامة صاحبه في الآخرة. لكن الخوف يظلّ قائمًا، وخاصّة داخل الأوساط الشعبيّة، من أن يؤدّي تغيير هيئة الجسد إلى سوء المصير في الآخرة، ولذلك يستمرّ الاعتقاد حاليًّا بأنّه لا قيامة إلاّ لمن دُفن في جنازة لائقة[1]، لكن في الحالتين، يظلّ الجسد متّحدًا بالشّخص الذي يُجسّده. وللرّفات قدرات نافعة: فهي تشفي الأسقام، وتزيد المحاصيل، وتمنع الأوبئة، وتحمي النّاس في أعمالهم، إلخ، إذ أنّ قوّة تدخّلها هذا في مجريات الأمور دليل على حضور الله فيها، فإن أُخذ عضو من جسد القدّيس، فسيكون ذلك أقصر طريق أرضي نحو ملكوت السّماء.

ففي الرّفات، يكون جسد الكنيسة الرّوحي حاضرًا بشكل ملموس وبسيط يستجيب لرغبات أكبر عدد من النّاس. وتعمل هذه التّذكارات (memoriae) على تعزيز التّقارب الملموس بين الجماعة والخالق. فهي لا تُعبد لذاتها، مثلما لا يُعبد أيضًا القدّيسون الذين يستحضر الأب الدّومينيكي جاك دي فوراجين (Jacques de Voragine) مصائرهم المؤلمة في كتابه **السّيرة الذهبيّة** (La légende dorée). ففرديّة القدّيس ليست سوى صوت بارز ضمن جوقة التّسبيح الموجّه نحو الله. فالقدّيس لم يكن إنسانًا يعيش لذاته، بل إنسانًا كرّس حياته بالكامل للجماعة، ولذلك لا

---

(1) انظر: فيليب آرياس، **الإنسان أمام الموت: زمن المحتضَرين**، باريس، 1977، ص 39-40.

Philippe Ariès, ***L'homme devant la mort. Le temps des gisants,*** Paris, Le Seuil, 1977, p. 39-40.

يكون إلاّ بها ومن أجلها، ومن ثمّ أمكنه التّضحية بحياته دون أيّ ألم. فما القدّيسون وما تبقّى من آثار رفاتهم الفانية سوى طرائق تتوسّل بها الجماعة وتستذكر من خلالها ما أنعم به عليها الله باجتماعها على عبادته. ولا شكّ في وجود أثر للتفرّد في هذه الوقائع، ولكنّه تفرّد يتداخل بشكل عميق مع الاستخدام المكرّس للرّفات[1].

وقد يحدث أحيانًا أن يكون جسد القدّيس المفكّك غير معبّر مجازيًّا عن جوهره الميتافيزيقي، أي بوصفه هيكلاً للرّوح القُدُس. ومن ذلك ما يُورده بييرو كامبوريسي (Piero Camporesi) بطريقة لا تخلو من الفكاهة، حول عمليّة التّقطيع الدّقيقة التي حظيت بها الأخت كلارا دي مونفالكو (Chiara de Monfalco) في عام 1308، حين تُوفيّت في دير الأوغسطينيّين وانبعثت من جسدها رائحة طيّبة، هي رائحة القداسة. فقد وُضعت أحشاؤها بعناية في إبريق خزفي، واحتُفظ بالقلب جانبًا. وقد تولّت الأخوات القيام بهذا الأمر الفريد بأنفسهنّ كي لا يُسمح لأيّ رجل بلمس جسد عذراء، أو لمس القلب المليء بمحبّة الربّ. وتذكر بعض الأخوات إنهنّ سمعن رفيقتهنّ تقول قبل وفاتها إنّها تحمل «يسوع

(1) حول الرُّفات، انظر: نيكول هيرمان-ماسكار، **رُفات القدّيسين: التشكّل العُرْفي لحقّ**، باريس، 1975

Nicole Hermann-Mascard, ***Les reliques des saints: la formation coutumière d'un droit***, Paris, Klincksieck, 1975.

ولنتذكّر هنا رمزيّة قولة القدّيس بولس: [لأَنَّهُ كَمَا أَنَّ الجَسَدَ هُوَ وَاحِدٌ وَلَهُ أَعْضَاءٌ كَثِيرَةٌ، وَكُلُّ أَعْضَاءِ الجَسَدِ الوَاحِدِ إِذَا كَانَتْ كَثِيرَةً هِيَ جَسَدٌ وَاحِدٌ، كَذلِكَ المَسِيحُ أَيْضًا. لأَنَّنَا جَمِيعَنَا بِرُوحٍ وَاحِدٍ أَيْضًا اعْتَمَدْنَا إِلَى جَسَدٍ وَاحِدٍ] (رسالة بولس الرّسول الأولى إلى أهل كورنثوس، 12: 12).

المسيح المصلوب في قلبها». واستجابة لحدسهنّ، قامت الأخوات بغرس نصل في أحشاء المباركة ليكتشفن أنّ أوردة القلب كانت متشكّلة في شكل صليب. وبمواصلة الفحص الدّقيق، تبيّن وجود وريد آخر يتّخذ صورة السّوط الذي نال من جسد المسيح. غير أنّ المعجزة لم تتوقّف عند هذا الحدّ، فأمام جمع غفير من اللاهوتيّين والقضاة والأطبّاء والكهنة الذين دعوا لهذه المناسبة، كشف قلب الأخت كلارا الحيّ، أمام أعين الشهود المذهولين، عن الأدوات التي عُذّب بها المسيح إذ رأوا **«خشبة الصّليب، وإكليل الشّوك، والمسامير الثّلاثة، والرّمح، والعمود ذي الإسفنجة، مصوّرة كلّها بشكل واضح إلى درجة أنّ بيرانغاريو (Bérangario)[1] حين لمس طرف الرّمح والمسامير الثّلاثة أحسّ بوخزة، كما لو أنّها قُدّت حقًّا من نار»**[2].

وتجسّد الرّفات بطريقتها الخاصّة **«جسد الكنيسة الرّوحي»** الذي يتّحد فيه الجميع رغم اختلافاتهم. وبهذا المعنى، فإنّ تقطيع رفات القدّيس لا يعني اختزاله إلى جسد. فالعضو المستخرج من الجثمان يدلّ على شخص القدّيس، إذ يشهد على أفعاله الماضية ويفتح الطّريق نحو

---

(1) المقصود هو جاكوبو بيرنغاريو دا كاربي (Jacopo Berengario da Carpi)، [حوالي عام 1457 - 1530]: طبيب إيطالي يُعتبر من أكبر علماء التّشريح في عصره قبل أندرياس فيزاليوس. وقد كتب **تعليقات على موندينو** (1521) وهي أوّل رسالة تشريح مطبوعة تتضمّن رسومًا توضيحيّة [المترجم].

(2) انظر: بييرو كامبوريسي، **الجسد البليد**، باريس، 1986، ص 7 وما بعدها (التّرجمة الفرنسيّة).

Piero Camporesi, ***La chair impassible***, Paris, Flammarion, 1986, p. 7 sq. (trad. franç.).

التّعالي. وها نحن أمام ما يُمثّل نقيض ما كان يقوم به أوائل علماء التّشريح من أجل معرفة الجزء الخفيّ داخل جسد الإنسان (المنفصل في هذه الحالة عن الذّات التي كان يُجسّدها ولا غرض منه سوى المعرفة التشريحيّة لا غير)، بقطع النّظر عن هويّة صاحب الجسد موضوع التّشريح.

الإنسان مشرّحًا

في عالم يُسيطر فيه التّعالي المسيحي وتواصل التّقاليد الشعبيّة الحفاظ على جذورها الاجتماعيّة، كان الإنسان (الذي لا يمكن تمييزه عن جسده) يُعتبر رمزًا للكون، وكان سفك الدّماء ولو من أجل العلاج، بمثابة خرق للعهد وانتهاك للمحرّمات. وفي مقالته عن المهن الحلال والحرام في العصور الوسطى، يُشير جاك لوغوف (Jacques Le Goff) إلى ما كان يناله الجرّاح والحجّام والجزّار والجلاّد من تبخيس[1] وهذا مهمّ في بيان أنّ من يُعالج النّاس بانتهاك حدود أجساد كانوا لا يحظون بتقدير كبير، وأنّ كلّ من كان يقتضي وضعه الاجتماعي مباشرة بعض المحرّمات، مثل أهل الجراحة، كان يُنظر إليهم من قبل معاصريهم على أنّهم أشخاص غامضون ومزعجون.

---

(1) انظر: جاك لوغوف، **من أجل عصر وسيط آخر**، باريس، 1977، ص 93؛ ماري-كريستين بوشيل، **الجسد والجراحة في ذروة العصور الوسطى**، باريس، 1983، ص 119 وما بعدها.

- Jacques Le Goff, ***Pour un autre Moyen Âge***, Paris, Gallimard, 1977, p. 93.
- Marie-Christine Pouchelle, ***Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge***, Paris, Flammarion, 1983, p. 119 sq.

ففي القرن الثّاني عشر[1]، كانت مهنة الطبّ منقسمة إلى أصناف مختلفة: صِنف الأطبّاء الجامعيّين من رجال الدّين، وهم أكثر مهارة في التأمّل من الكفاءة في العلاج، حيث لا يتدخّلون إلاّ في حالات الأمراض «الخارجيّة» دون أن يلمسوا جسد المريض. وصنف الجرّاحين الذين شرعوا في تنظيم مهنتهم مع نهاية القرن الثّالث عشر ويعملون على مستوى الجزء الدّاخلي للجسد، ويتجاوزون محرّمات الدّم، ويكسرون بشكل خاصّ حدود الجلد، وهم غالبًا من العوامّ ومحلّ احتقار من الأطبّاء بسبب جهلهم بالمعارف المدرسيّة. فقد تعرّض أمبرواز باري (Ambroise Paré)، وهو المعلّم الجرّاح الذي اكتشف طريقة ربط الشّرايين لوقف النّزف وأنقذ بذلك حياة عدد لا يحصى من النّاس، إلى سخرية طبقة الأطبّاء الكهنة لجهله باللّغة اللاتينيّة، ولم يُشرع في تطبيق أساليبه إلاّ في نهاية حياته، لكن كلّية الطبّ ظلّت تُعارض إعادة طبع كتابه. فقدرة الطّبيب على العلاج والشّفاء أقلّ أهمّية من معرفته باللّغة اللاتينيّة. وأخيرًا صنف الحجّامين، منافسي الجرّاحين، الذين كان عليهم معرفة استخدام المشط والموسى، إلى جانب مختلف نقاط الفَصْد لاستخراج الدّم. وبالطّبع، كان للطّبيب ما كان يستحقّه من مكانة متميّزة، شريطة أن يتلوّث بنجاسة الدّم وأن يحتفر بقيّة الأعمال الوضيعة. وقد تحدّدت وضعيّة المهن الثّلاث في القرن الثّالث عشر حسب تسلسل هرمي دقيق

---

(1) راجع على سبيل المثال: دانييل جاكار، **الوسط الطبّي من القرن الثّاني عشر إلى القرن الخامس عشر**، جنيف، 1981.

Danielle Jacquard, ***Le milieu médical du XIIe au XVe siècle***, Genève, Droz, 1981.

يجعل مدى الابتعاد عن المريض والجسد مقياسًا للمكانة الاجتماعيّة، بحيث ترتفع تلك بازدياد مسافة البعد عن المريض. وبهذا انطلق مسار الحركة المعرفيّة والوجوديّة التي ستؤدّي إلى اختراع الجسد.

وقد كان مؤشّر هذا التغيّر في العقليّة الذي حقّق استقلاليّة الفرد وسلّط الضّوء بشكل خاصّ على جسد الإنسان، هو تدشين المعرفة التشريحيّة في إيطاليا القرن الرّابع عشر، وخاصّة في جامعات بادوفا (Padoue) والبندقيّة وفلورنسا، وهو ما كان بمثابة تحوّل إناسيّ مذهل. فمع أولى عمليّات التّشريح الرسميّة في بداية القرن الخامس عشر، ومن ثمّ تعميمها في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، شهدت أوروبّا إحدى اللّحظات المفصليّة في ولادة الفردانيّة الغربيّة. فقد كان التّمييز بين الجسد والشّخص البشري على المستوى المعرفي إيذانًا أيضًا بمولد تحوّل وجودي حاسم، إذ كان نتاج مختلف هذه الخطوات هو اختراع الجسد في النّظام المعرفي الغربي[1]

(1) حول تاريخ التّشريح، انظر: دانيال أراس، «الجسد والنّعمة والجليل»، في: آلان كوربين وجون-جاك كورتين وجورج فيغاريلو، **تاريخ الجسد**، مذكور سابقًا؛ رافائيل ماندريسي، **نظرة عالم التّشريح: تشريح الجسد واختراعه في الغرب**، باريس، 2003؛ جوناثان ساوداي، **الجسد المزخرف: التّشريح والجسد البشري في ثقافة عصر النّهضة**، لندن، 1995؛ دافيد لوبروتون، **الجسد الحيّ: الاستخدامات الطبّيّة والدّنيويّة للجسد البشري**، باريس، 2007 (1993).

-Rafael Mandressi, ***Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident***, Paris, Le Seuil, 2003.

-Jonathan Sawday, ***The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture***, London, Routledge, 1995.

-David Le Breton, ***La chair à vif: usages médicaux et mondains du corps humain***, Paris, Métailié, 2007 (1993).

ففي السّابق، لم يكن الجسد متميّزًا عن الشّخص الذي يُجسّده. فلم يكن الإنسان منفصلاً عن جسده، ولم يكن قد خضع بعد لهذه المفارقة الفريدة في كونه يمتلك جسدًا. وعلى الرّغم من ثبوت وجود عمليّات تشريح في العصور الوسطى، إلاّ أنّها كانت آنذاك ما تزال نادرة. فقد كتب موندينو دي لوزي (Mondino de Luzzi)، أستاذ التّشريح في بولونيا، في عام 1316 رسالة في التّشريح ليستخدمها طلاّبه تتضمّن ملاحظاته بخصوص جثّتين. كما قام غي دي شولياك (Guy de Chauliac) وغيره من العلماء أيضًا بإجراء عمليّات تشريح، لكن ذلك لم يخْلُ من بعض تردّد، وهو تردّد لا يعود إلى معارضة الكنيسة أو عقيدة القيامة، بل إلى تشبّث علماء التّشريح بتصوّرهم للجسد المرتبط دائمًا بالشّخص، واعتبار أنّ خرق الجسد بواسطة أداة يظلّ انتهاكاً لإنسان هو ثمرة الخلق الإلهي. ففي عالم قيم العصور الوسطى وعصر النّهضة، كان الإنسان جزءًا من الكون، بل هو الكون مصغّرًا، وكان لا يمكن عزل الجسد عن الإنسان أو عن العالم. وبمجيء علماء التّشريح، وخاصّة بعد نشر فيزاليوس كتابه **في بنية الجسد البشري** (*De corporis humani fabrica*) في عام 1543، نشأ تمييز ضمني في النّظام المعرفي الغربي بين الإنسان وجسده، هو ما سيكون مصدر الثنائيّة المعاصرة التي تنظر إلى الجسد منفصلاً عن الإنسان الذي يُجسّده. ولعلّ ما رافق عمل فيزاليوس من التباسات، هو أقوى دليل على صعوبة هذا الانتقال.

وتشهد أولى عمليّات التّشريح التي أُجريت لأغراض التّدريب والمعرفة على تغيّر كبير في تاريخ العقليّات الغربيّة. فمع علماء التّشريح،

لم يعد الجسد مستغرقًا بتمامه في معنى الوجود الإنساني، وأضحى منفصلًا عن الإنسان ويُدرس لذاته، أي كواقعة مستقلّة، وتوقّف عن أن يكون الدّليل الدّامغ على وجود روحي للإنسان وللحضور المطلق للكون. فإذا عرّفنا الجسد الحديث بأنّه مظهر قطيعة بين الإنسان وذاته، وبين الإنسان والآخرين، وبين الإنسان والكون، فسنجد هذه اللّحظات المختلفة وللمرّة الأولى، حاضرة في مشروع علماء التّشريح الأوائل الذين أطاحوا بالمفاهيم التقليديّة حول الجسد، وخاصّة فيزاليوس. إلاّ أنّ هذا التّمييز بين الوجود الإنساني والجسد، والذي يمنح الجسد امتياز أن يكون موضوع تحقيق علمي بحت بعيد كلّ مرجعيّة أخرى (الإنسان، الطّبيعة، المجتمع، إلخ)، لم يكن حينها إلاّ في بداياته، وسيظلّ لفترة طويلة محكومًا بالتصوّرات السّابقة، وهذا ما توضّحه بطريقة غريبة الرّسومات الواردة في العمل الكبير لفيزاليوس وغيره من كتب التّشريح خلال القرنين السّادس عشر والسّابع عشر. وفي هذا الصدّد، يقول روجيه كايوا (Roger Caillois): «**من حيث المبدأ، لا أظنّ أنّه تُوجد رسومات أشدّ التزامًا بأمانة التّوثيق ممّا جاء في هذا الكتاب، لأنّ أيّ توهّم في هذا المجال سيكون آثمًا وخطيرًا**»[1]. بيد أنّ علماء التّشريح لم يكونوا على يقين راسخ بأنّهم لا يقومون سوى باستكشاف خفايا جسد، ومن ثمّ لم تكن الموضوعيّة المطلوبة من عالم التّشريح ولفترة طويلة، خالية من إضافات خيال قلق، وحتى معذّب.

---

(1) روجي كايوا، «في قلب العجائبي»، في: **تناغمات جريئة**، باريس، 1973، ص 166
Roger Caillois, «Au cœur du fantastique», in ***Cohérences aventu reuses***, Paris, Gallimard, 1973, p. 166.

ولم يكن التّشريح المطبّق على البشر شيئًا غريبًا تمامًا قبل عصر النّهضة، فقد ثبت أنّه كان ممارسًا على الأقلّ منذ ثلاثة وثلاثين عامًا قبل الميلاد، في عهد البطالمة، في قلب الحضارة الهلنستيّة على يد هيروفيلوس (Hérophile) وإراسيستراتوس (Érasistrate). ثمّ مُورس نادرًا، بلا شكّ، من قبل بعض القدماء كلّما أسعفهم الحظّ بالعثور على جثّة أو أثناء تجوالهم في المقابر. وقد يكون جالينوس قد شرّح بعض الجثث. إلاّ أنّ فيزاليوس يُشير ساخرًا إلى أنّ التّصحيحات التي أدخلها على أعمال جالينوس «**تُثبت لنا بوضوح أنه لم يقم أبدًا بنفسه بتشريح جثّة بشريّة حديثة الوفاة، وانخدع بتشريحه القرود (ولنقل إنّه ظنّها جثثًا بشريّة مجفّفة ومعدّة لفحص العظام)، والحال أنّه طالما اتّهم من سبقه من أطبّاء قاموا بتشريح كائنات بشريّة بالوقوع في أخطاء. بل إنّه يُمكننا أن نجد لديه عددًا كبيرًا من الاستنتاجات الخاطئة حتّى فيما يتعلّق بالقردة ذاتها**»[1] وإلى حدود القرن السّادس عشر، كانت معرفة الجزء الداخلي الخفيّ من الجسد مستمدّة من التّعليقات المنجزة حول أعمال جالينوس. بل إنّ فيزاليوس، رغم ما تعرّض له من نقد لاذع، ظلّ متأثّرًا في بعض المناحي بسلفه الشّهير.

والواقع، أنّ الكتب السّابقة عن القرن السّادس عشر كانت تعتمد بشكل أساسي تشريح الخنازير التي كانت تُعتبر حينها أقرب الحيوانات بنية من الإنسان. فإذا كان للجسد البشري حرمة، فذلك لأنّ الإنسان بضعة من المجتمع ومن الكون، ولا يجوز انتقاصه. لكن في عام 1299 ومرّة

(1) أندرياس فيزاليوس، بنية الجسد البشري، م.م.س، ص 37.

أخرى «**باسم الاحترام الواجب تجاه الإنسان**»، انتفض البابا بونيفاس الثّامن ضدّ الصليبيّين الذين قاموا بسلق أجساد كبار الشّخصيّات ممّن تُوفُّوا في الغربة ليسهل نقل عظامهم إلى بلدانهم الأصليّة لتُدفن فيها. فقد كانت الأجساد تُدفن في مكان الوفاة، بينما تُنقل العظام كي تُدفن في أرض مقدّسة. وبالطّبع، فقد كان لا يمكن تقطيع الجثّة أو إتلافها أو تقسيمها دون إهانة الإنسان الذي يظلّ دائمًا يُمثّلها.

لكن بفعل تشابك مجموعة من العوامل الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والديموغرافيّة وغيرها، والتي تتجاوز بتفاصيلها نطاق هذه الدّراسة، حدث تحوّل في النسيج الثّقافي أدّى إلى أن تُحارب الطّبقات الحاكمة التّقاليد الشعبيّة، وأن تبدأ سيطرة اللاّهوت على العقول تدريجيًّا في التّلاشي، ممّا فتح الطريق أمام دَنْيَوَة النّظرة إلى العالم والانطلاق نحو عقلانيّة ما زالت مستمرّة إلى اليوم. فانطلاقًا من غاليليو غاليلي (Galileo Galilei)، لم يتوقّف المنطق الفكري الذي انطلق في عدّة مجالات على يد الطّبقات العلميّة في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر عن التوسّع، ومن ثمّ واصلت العقلانيّة طريقها على حساب تراجع التّقاليد الشعبيّة والمواقف المسيحيّة. وقد لعب انفتاح الأجساد دورًا في ديناميّات الحضارة، إذ شهدت هذه اللّحظة تبلور أحد مصادر تصوّرنا الحالي للجسد (وبالتّالي للإنسان). فمع فيزاليوس، وُلدت إناسة جديدة، معلنة انقطاعًا (لم يكتمل بعد بالكامل) مع الرّؤية السّابقة التي تجعل الإنسان (وبالتّالي جسده) جزءًا من الكون. والحق أنّ التشريح الفيزالي كان بعيدًا نسبيًّا عمّا يُميز العلوم الطبّية الحيويّة اليوم، لكن الأمر الأساسي في نظرنا

لا يكمن هنا، بل في القطيعة المعرفيّة التي أحدثها فيزاليوس وجعلت التّفكير الحديث حول الجسد ممكنًا، حتى وإن كانت مجرّد إعلان بميلاده.

ليوناردو دافنشي وفيزاليوس

«يا من تنغمس في تأمّل آلتنا هذه، لا تحزن لكون معرفتك بها لا تتمّ إلاّ من خلال موت الآخرين، بل افرح بأنّ خالقنا حبا العقل بمثل هذه الأداة الجليلة». هذه هي العبارات البليغة التي دوّنها ليوناردو دافنشي في دفتر ملاحظاته[1] (Quaderni). والواقع، أنّ مسارات علم التّشريح الحديث كانت تحدّدت من قبل رجلين مختلفين تمام الاختلاف، وإن كان التّاريخ أكسب الحظوة في هذا المجال لفيزاليوس (1514-1564)، إلاّ أنّ دافنشي (1452-1519) كان الأسبق في هذه المغامرة بتشريحه حوالي ثلاثين جثّة وإنتاج عدد لا يحصى من الكرّاسات والدّفاتر حول التّشريح البشري، وهي المخطوطات التي لم يكن لها في عصرها تأثير يذكر، إذ لم يقم دافنشي أبدًا بنشر أفكاره أو رسوماته. ذلك أنّه كان، كما يشير جورج سارتون (George Sarton)، يحتقر اختراعيْن رئيسيّيْن

(1) لم يُنشر أيّ عمل مكتوب لدافنشي أثناء حياته، لكنّه خلّف عدّة دفاتر دوّن فيها ملاحظاته في شكل أوراق غير منظّمة من مختلف الأحجام والأنواع. وقد قاده اهتمامه بالجسد البشري ومحاولة فهم أسراره من أجل إتقان رسومه إلى الاهتمام بالتّشريح وممارسته في أحد المستشفيات، وقد جُمعت ملاحظاته وأفكاره في هذا الخصوص بعد وفاته في دفتر سُميّ: دفتر التّشريح (Quaderni d'Anatomia) ضمّ رسوماته في مجال التّشريح للهيكل العظمي لجسم الإنسان وأجزائه وللعضلات والأوتار، إلى جانب وصف وظائف وميكانيكا حركة الجسد [المترجم].

في عصره، هما الطّباعة والنّقش[1]، والحال أنهّما كانا سيحفظان أعماله على مدى الزّمن بدلاً من تركها متناثرة. ومن ثمّ، لم يُكتب لرسائل دافنشي حول الرّسم والتّشريح أن ترى النّور، وهي الحال التي تكرّرت مع العديد من اختراعاته التي لم تُعرف إلاّ لاحقًا ومن خلال دفاتره. وإذ لم يكن فيزاليوس أبدًا على علم بهذه الرّسومات وما جاء فيها من تعليقات، فقد حاز قصب السّبق في إدخال المعرفة التشريحيّة إلى حظيرة العلوم الحديثة.

وقد جرت أولى عمليّات التّشريح الرسميّة في الجامعات الإيطاليّة في بداية القرن الرّابع عشر، باستخدام جثث رجال حُكم عليهم بالإعدام. ثمّ توالت هذه العمليّات على فترات منتظمة تحت رقابة صارمة من الكنيسة التي كانت تمنح الأذون بذلك. ومن هنا طابع المهابة الذي ميّز التّشريحات الأولى: فقد كانت تتمّ في إطار مراسم بطيئة تمتدّ عدّة أيام، وتستهدف تعليم جمهور من الجرّاحين والحجّامين والأطبّاء والطلاّب، قبل أن تنتشر على نطاق واسع في القرن السّادس عشر وتتجاوز هدفها الأصلي لتغدو مثل أيّ عرض آخر يُرضي فضول جمهور متنوّع، إلى حدّ أنّنا نجد ذكرًا لقاعات التّشريح في أدب الرّحلات في

(1) جورج سارتون، «ليوناردو دافنشي المهندس والعالم»، في: **ليوناردو دافنشي والتّجربة العلميّة في القرن السّادس عشر**، باريس، 1953 وانظر في هذا الكتاب نفسه أيضًا: إلمر بيلت، «تشريحات الجسد لليوناردو دافينشي».

- George Sarton, «Léonard de Vinci ingénieur et savant», in ***Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle***, Paris, PUF, 1953.
- Elmer Belt, «Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci» in ***Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle***, Paris, PUF, 1953.

تلك الحقبة. وتُشير ماري فايون (Marie Veillon) إلى نصّ يعود إلى عام 1690 يشير إلى حضور منتظم لما بين 400 و500 متفرّج أثناء جلسات التّشريح العلنيّة في حدائق الملك[1] كما نتذكّر أيضًا، في مسرحيّة «مريض الوهم» [لموليير]، اقتراح الطّبيب ديافواروس (Diafoirus) على أنجليكا (Angélique): «**وبإذن آخر من سيّدي، أدعوكم جميعًا في يوم من هذه الأيام إلى حضور تشريح امرأة أريد أن أعطي رأيي فيه**» (الفصل الثّاني، المشهد الخامس). لقد أصبحت عقليّات هذا القرن تقبل وقائع كانت ستملأ أناس العصور السّابقة رعبًا، بمن فيهم رجال الطبّ أتباع جالينوس. إلاّ أنّ الجسد لم يعد يُعبّر عن الإنسان الذي كان يمثّل ملامحه: فقد فُكّ الارتباط بينهما، وانطلق علماء التّشريح في بحثهم عن سرّ الجسد، غير مبالين بالتّقاليد والمحظورات، وتحرّروا نسبيًّا من قيود الدّين، واخترقوا العالم الأصغر بنفس استقلاليّة العقل التي ألغى بها غاليلي بضربة رياضيّة فضاء الوحي المورث منذ قرون. وقد كانت ماري-كريستين بوشال (Marie-Christine Pouchelle) محقّة في قولها إنّ علماء التّشريح بفتحهم الجسد البشري «**ربّما فتحوا الطّريق أمام مكتشفين آخرين، إذ حطّموا مع حدود الجسد، حدود العالم الأرضي، وحدود الكون الأكبر**»[2].

(1) ماري فيون، «ولادة شغف التّشريح في فرنسا (بين القرن الرّابع عشر والسّابع عشر)»، في: **الأخلاقيّات الطبّية وحقوق الإنسان**، باريس، 1988، ص 233-250.
Marie Veillon, «La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XIVe-XVIIe siècle)», in ***Éthique médicale et droits de l'homme***, Actes Sud - INSERM, 1988, p. 233-250.

(2) ماري-كريستين بوشيل، **الجسد والجراحة في ذروة العصور الوسطى**، م.م.س، ص 137

تم تنظيم أولى دروس التّشريح باستخدام جثّة بطريقة إبداء المعلّم تعليقات على أعمال جالينوس في الطبّ، وكانت المسافة من الجسد المشرّح تعكس تسلسلًا هرميًّا اجتماعيًّا دقيقًا. وتشير صورة صغيرة في رسالة لغي دي شولياك (Guy de Chauliac) تعود إلى عام 1363 بشكل مثير للإعجاب إلى النّظام الرّمزي لدروس التّشريح وعلاقته بالجسد، وهو مشهد يُصوّر ما كان يحدث في جامعة مونبلييه التي كان يُمارس فيها التّشريح بشكل استثنائي منذ عام 1315 فبعيدًا قليلًا عن الطّاولة التي وُضعت عليها الجثّة، يظهر المعلّم ممسكًا بكتاب جالينوس بيده ويقرأ منه النصّ المطلوب بصوت عالٍ، مشيرًا بيده الأخرى من بعيد إلى الأعضاء التي يتحدّث بشأنها. أمّا القائمون بتشريح الجسد، فينتمون إلى صنفين مختلفين من الحجّامين، بينما كان المكلّف بتقطيع اللّحم أمّيًا، والمكلّف بنزع الأعضاء لدعم كلام المعلّم أكثر تعليمًا. وتُظهر هذه الصّورة عددًا من رجال الدّين، إذ كانت الكنيسة هي التي تمنح تراخيص ممارسة التّشريح. كما تُظهر أيضًا راهبة تُشبك يديها في وضع الصّلاة، وكاهنًا لضمان خلاص المرأة المعروضة على الأنظار. كما نلاحظ أيضًا جدّية الوجوه وهيبة الموقف.

وتُبرز لوحة أخرى مأخوذة من كتاب **التّشريح لموندينو دي لوتزي** الذي أصدره [في باريس] آلان لاتريان (Alain Lotrian) ودنيس جانو (Denis Janot) في عام 1532[1]، مدى ابتعاد المعلّم عن الجثّة، فهو يجلس

(1) موندينو دي لوتزي المعروف أيضًا باسم موندينوس [1270-1326]: طبيب إيطالي وعالم تشريح وأستاذ جراحة يُنسَب إليه غالبًا الفضل في تجديد علم التّشريح بسبب

في أعلى المنبر ليقرأ من أحد كتب جالينوس، مشيرًا بيده من بعيد إلى الأعضاء التي يعرضها الحجّام بأمر من كاتب يُعيد كلمات المعلّم. وفي هذه اللّوحة يختفي رجال الدّين، وواضح بالمقارنة بين اللوّحتين أنّ تغيّرًا في العقليّة قد بدأ في الحدوث. فما أن مضت سوى سنوات قليلة، حتّى انتفض فيزاليوس وأعرب عن أسفه لأنّ «**السّلاح الأساسي**» للطبّ وهو «**التدخّل الجراحي أثناء العلاج**» قد تُرك بين «**أيدي خدم غير مطّلعين على العلوم المتعلّقة بصنعة الطبّ (...). وبمرور الوقت، تمّ تمزيق النّظام العلاجي بشكل بائس، فاقتصر عمل الأطبّاء الذين يحملون فخامة لقب فيزيائي (physicien) على وصف الأدوية والنّظام الغذائي للأمراض الداخليّة، تاركين لمن يسمّونهم الجرّاحين، وهم مجرّد خدم لهم، أهمّ فروع الطبّ وأقدمها، وهو (وأنا أشكّ في وجود أيّ فرع آخر)، يعتمد في المقام الأوّل على ملاحظة الطّبيعة**»[1]

بنية الجسد عند فيزاليوس

ولد أندرياس فيزاليوس في بروكسل عام 1514 وتُوفُي في أكتوبر 1564 في جزيرة جاجنت (Zante) اليونانيّة أثناء عودته من رحلة حجّ إلى الأراضي المقدّسة. ولم يكن منزل والديه بعيدًا عن الأماكن التي كانت تُنفّذ فيها عمليّات الإعدام. وتاريخيًّا، تبلور جزء من علم التّشريح الوليد

إسهاماته الكبيرة في هذا المجال عبر إعادة ممارسة تشريح جثث آدميّة أمام الملأ، وكتابة أوّل نصّ تشريحي حديث بعنوان كتاب التّشريح في عام 1316 الذي غدا أهمّ مرجع معتمد في هذا الحقل حتى عهد فيزيليوس [ت 1564]. [المترجم].

(1) أندرياس فيزاليوس، **بنية الجسد البشري**، م.م.س، ص 21، ص 23.

في ظلّ المشانق (أو في عتمة ليل المقابر)، إذ كانت الجثث تظلّ معلّقة إلى أن تتفسّخ. وقد استندت ملاحظات فيزاليوس الأولى حول التّشريح البشري إلى هذه النّظرة المنفصلة التي لا اعتبار فيها إلاّ للجسد دونًا عن الإنسان. وقد درس فيزاليوس في لوفن (Louvain) ثمّ في باريس حيث كان، حسب ما أُشيع عنه، يتردّد على المقابر والمشانق للحصول على ما يحتاج إليه من جثث لتشريحاته السرّية[1] ثمّ انتقل إلى شمال إيطاليا الذي كان حينها مناسبًا للقيام بتجارب تكسر التّقاليد السّائدة. وفي عام 1537 أصبح دكتورًا في الطبّ في جامعة باذُوَة (Padoue).

«وأخيرًا، في باذُوَة، وفي أشهر مدرسة في الجامعة... كرّستُ اهتمامي الدؤوب للبحث في بنية الإنسان، ورفضت الأساليب السّخيفة المستخدمة في الجامعات الأخرى، وانشغلت بالتّشريح وعلّمته بطريقة أضاءت كلّ ما نُقل إلينا من القدماء»[2] وفي عام 1543، ظهر في مدينة بازل (Bâle) كتاب فيزاليوس **في بنية الجسد البشري**، وهو رسالة ضخمة مكوّنة من 700 صفحة وتحتوي على 300 لوحة هي بلا شكّ من عمل جون دي

(1) كان عدد من علماء التّشريح والفنّانين مثل فيزاليوس وميخائيل أنجلو وليونارد دافنشي على سبيل المثال، يتولّون تجارة الجثث، فينبشون المقابر ومدافن الإعدامات للحصول على أجساد. ولفترة طويلة، سيكون الفقراء والمعدمون المادّة المفضّلة للتّشريح سواء في المستشفيات أو المشارح والمقابر والسّجون، إلى جانب الطّبقات الهشّة من المهاجرين والمرضى والمتشرّدين، إلخ. انظر: دافيد لو بروتون، **الجسد الحيّ**...، م.م.س، الفصل 3.

(2) أندرياس فيزاليوس، **بنية الجسد البشري**، م.م.س، ص 35.

وحول حياة فيزاليوس وعمله، انظر: تشارلز دونالد أومالي، **أندرياس فيزاليوس البروكسيلي**، 1514-1564، بيركلي، مطابع جامعة كاليفورنيا، 1964

Charles Donald O'Malley, ***Andreas Vesalius of Brussels***, *1514-1564*, Berkeley, University of California Press, 1964.

كالكار (Jean de Calcar)، أحد تلاميذ الرسّام تيتسيانو فتشيليو (Tiziano Vecellio) المعروف باسم تيتيان (Titien). ومنذ البداية، أكّد فيزاليوس استقلاله الفكري عن التّقليد الجالينوسي. وتُظهر واجهة الكتاب (قد تكون من عمل تيتيان) صورة لفيزاليوس وهو يقوم بنفسه بتشريح جثّة. كما تُظهره صورة الصّفحة الأولى مرّة أخرى داعيًا القارئ إلى الاستفادة من عمله، وهو يُمسك بذراع مجسّم تشريحي لإنسان (écorché) وإلى جانبه ورقة وقلم لتدوين تفاصيل ملاحظاته. ومع فيزاليوس، تحرّر علم التّشريح من الولاء لجالينوس. وقد شكّل نشر كتاب **بنية الجسد**، في نفس العام الذي نُشر فيه كتاب نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) **في دوران الأجرام السماويّة** (De revolutionibus orbium cœlestium) تاريخًا مهمًّا في هذا المسار الذي أدّى إلى اختراع الجسد في الفكر الغربي. ومع ذلك، فإن كتاب **بنية الجسد** يكشف الكثير من العوائق الذهنيّة التي ينبغي تجاوزها حتّى يغدو الجسد بالفعل وبشكل نهائي متمايزًا عن الإنسان.

وترسم لوحات كتاب **بنية الجسد** تحوّلاً معرفيًّا ستكون له عواقب جسيمة، ولكنّها لم تكن قد تخلّصت بعد من التّصورات السّابقة حول الإنسان والكون. فما يرسمه عالم التّشريح والفنّان في هذه اللّوحات لا ينقل صورة موضوعيّة لما يُرى داخل جسم الإنسان. ذلك أنّ نقل كثافة الجسد إلى فضاء صفحة ثنائيّة الأبعاد يجعل كلّ محاكاة مستحيلة. فالفنّان حين يرسم الأشكال التشريحيّة حسب طلبات فيزاليوس ورغباته، إنّما كان يفعل ذلك بما يتناسب مع تقليد ومع أسلوب. فهو يقوم بنقل رمزي

يتشابك فيه هاجس دقّة النّقل وأمانته مع غموض لعبة الرّغبة والموت والقلق. فقد كانت اللّوحات التشريحيّة المجسّمة أبعد ما يكون عن الحياد العاطفي، إذ يتدخّل لاوعي الفنّان وعالم التّشريح الذي يسهر على دقّة التّفاصيل، في تحديد الخطوط العريضة للأشكال، واختيار أوضاعها، والخلفيّة التي تبرزها. فالأشكال المرسومة تتعلّق بمحظورات حول العمل التّشريحي ما تزال متجذّرة في أذهان النّاس بوصفه عملاً لا يخلو من قلق وشعور بالذّنب ويثير عددًا من الاعتراضات على انتهاك حرمة الإنسان والتلصّص المرَضِي على داخل الجسد. ولفترة طويلة وإلى حدود القرن الثّامن عشر وحتّى بعده، كانت كلّ دراسة بمثابة حلّ خاصّ لهذا التّنازع الدّاخلي بين تعطّش عالم التّشريح للمعرفة وبين لاوعيه المشبع بقيم عصره.

فلوحات كتاب **بنية الجسد** وعدد كبير من الدّراسات الأخرى حتّى القرن الثّامن عشر تعرض أجسادًا معذّبة، تتوالى فيها صور مشحونة بالألم أو الرّعب الهادئ[1]، إذ تعرض على صفحاتها وضعيّات شاذّة

(1) قام روجي كايوا في بحثه عن تعريف العجائبي خارج المسارات المعبّدة، وبعيدًا عن مناهج الكتّاب والفنّانين، بتخصيص صفحات جميلة لهذه الرّسائل التشريحيّة، انظر: روجي كايوا، **في قلب العجائبي**، م.م.س، ص 165 وما يليها. وباستحضار هذه الصّور المشحونة بالألم، نستذكر بعض لوحات فيزاليوس وتوماس بيرثولين (وصورة الغلاف الأوّلي لكتابه إصلاح التّشريح Anatomia Reformata (1651) نموذج لهذا النّوع)، وبرناردوس ألبينوس (وهياكله العظميّة الشّبيهة بهياكل أفراس النّهر في كتابه خطاطات الهيكل العظمي وعضلات جسد الإنسان ***Tabulae sceleti et musculorum corporis humani***). أمّا بالنّسبة للرّعب البارد، فالأمثلة كثيرة، ومنهم غوتييه داغوتي (Gauthier d'Agauty) على سبيل المثال بلوحته الشّهيرة «ملاك التّشريح» التي كانت تحظى بتقدير السورياليّين؛ ولوحاته الأخرى التي «**كان يفتح ظهور وصدور نساء شابّات مبتسمات،**

لمتحف خيالي للتّعذيب مليء بكوابيس لا تُطاق. فعمل عالم التّشريح لا يخلو من إحساس بالذّنب، وهذا ما تُظهره التّصاوير بكلّ وضوح. ومن ثمّ، فإن الجسد المفتوح والمفتّت يشهد رمزيًا على الإنسان الذي كان يمثّله، مستذكرًا حرمته الماضية. فكما يلاحظ روجيه كايوا، فإنّه «**في هذه الوثائق، المتميّزة بدقّتها البالغة، يظهر لغز حقيقي أكثر ممّا يظهر في أكثر اختراعات هيرونيموس بوس جنونًا**»(1) ويُصوّر فيزاليوس مجسّماته أو هياكله العظميّة في شكل إنساني، فتبدو معبّرة عن حركة وغير جامدة،

مزيّنات ومتبرّجات بشكل رائع، ليكشف عن بنية أنسجة أجسادهنّ» (روجي كايوا، المرجع السابق نفسه، ص 172)؛ وخوان فالفيردي (1563)، وشارل إيتيان (1546)، إلخ.

للاطّلاع على عرض وافٍ حول رسائل التّشريح، انظر: جاك لوي بينيه وبيار ديكارغ، **الرّسم ورسائل التّشريح**، باريس، 1980؛ لودفيغ شولان، **تاريخ وبيليوغرافيا الرّسوم التّشريحيّة**، نيويورك، 1962؛ ألفيوس هيات مايور، **فنّانون وعلماء تشريح**، نيويورك، دار الآثار الفنّية الأمريكيّة، 1984

- Jacques-Louis Binet et Pierre Des-cargues, ***Dessin et traités d'anatomie***, Paris, Chêne, 1980.
- Ludwig Choulant, ***History and Bibliography of Anatomical Illustration***, New York, Hoffner, 1962.
- Alpheus Hyatt Mayor. ***Artists and Anatomists***, New York, Metropolitan Museum Pub., 1984.

(1) روجي كايوا، **في قلب العجائبي**، م.م.س، ص 173

ملاحظة من المترجم: المقصود هنا الأفكار الشاذّة للرسّام الهولندي هيرونيموس بوش (Jheronimus Bosch) [1450 – 1516] الذي صوّر في العديد من أعماله الخطيئة والفشل الأخلاقي والشرّ عند الإنسان مستخدمًا صور العفاريت والحيوانات نصف البشرية والآلات المخيفة، في قالب فريد معقّد وخيالي ومكثّف للأشكال الرمزيّة والأيقونات، بأسلوب كان غامضًا حتّى في زمنه. ومن أهمّ أعماله لوحة «حديقة المباهج الأرضيّة» (The Garden of earthly delights).

ومشبعة بعلامات الحياة. وفيها يتلاشى الجسد أمام الوجود الإنساني الذي يتجلّى في إيماءات الجثث. فعند فيزاليوس والعديد من الآخرين لاحقًا، يتناقض الجسد المنفصل معرفيًّا عن الإنسان، مع جسد التّماثيل التشريحيّة، إذ يظلّ الإنسان إنسانًا في المقام الأوّل، ولذلك يظهر الشّعور بالانتهاك بوضوح وكأنّه اعتراف. وفي هذه الأيّام الأولى من تاريخه المهني، ظلّ عالم التّشريح يُعاني تناقض مشاعره الدّاخليّة تجاه مكانة الجثّة. ومن ثمّ، طغت المكبوتات الثقافيّة في أبحاثه على اهتمامه بالدقّة، وعبّرت بعض اللّوحات ببلاغة عن مكنونات راسمها، وكأنّنا أمام جسد يحتجّ على هذا الصّنيع الذي يعزله عن الوجود البشري ويُظهر ما خفي من رعبه. فالجسد المشرّح، بإصراره على الوجود، يريد إعلان كونه ما يزال إنسانًا، ومن ثمّ ينتقم من مشرّحه رمزيًّا من خلال صورته التي تُؤكّد إنسانيّته.

وخلافًا للمظاهر، فإنّ فيزاليوس لا يُشرّح جثّة، وإنّما إنسانًا لا يُمكن فصله عن جسده، إنسانٌ يصرخ تحت تأثير المشرط، يُفكّر في موته ويعلن من خلال حركاته المعذّبة عن رفضه (المحكوم عليه بالفشل لأنّ التّشريح قد حدث بالفعل) لهذا التحوّل الوجودي الذي يجعل الجسد مجرّد أداة للشّخص، ويحكم على هذا الأخير بمصير منعزل ينقطع فيه عن العالم وعن الآخرين، وعن ذاته، ومنكوب جرّاء هذه الزّائدة اللحميّة التي تشكّل ظاهره. وكما يشير جورج كانغيلهام (Georges Canguilhem) «**يظلّ إنسان فيزاليوس شخصًا مسؤولاً عن مواقفه. فالوضعيّة التي يكون عليها جسده لحظة التّشريح تعود إليه وليس**

إلى المتفرّج»[1]. بل لعلّ الأغرب من ذلك، أن تتّخذ تماثيل فيزاليوس التشريحيّة وضعيّات الممثّلين التقليديّين في المسرحيّات الشعبيّة المرتجلة (Commedia dell'arte)[2]

وقد استمرّ الشكّ حول مكانة الجسد مسيطرًا لفترة طويلة على الحساسيّات الأوروبيّة، ثمّ بعد ذلك عندما اخترقت الممارسة التشريحيّة القارّة الأمريكيّة الشماليّة. فهل الجثّة مجرّد جسد بارد، خالٍ من الإنسان الذي كان يتجسّد فيه، أم تظلّ هي نفسها الإنسان لكن في مظهر آخر؟ فعلماء التّشريح ليسوا محصّنين ضدّ القلق. ولذلك تبرز وراء هذا السّؤال الهائل مسألة قيامة الإنسان المُشرَّح، حتى ولو كان الخطاب الرّسمي للكنيسة يؤكّد قدرة الله على إعادة الجسد التّالف كما كان عليه في الحياة الفانية. ثمّ برز اعتراض شعبي آخر في ذلك الوقت يتساءل عن معاناة الإنسان المشرّح. فإذا ظلّت الجثّة هي الإنسان نفسه، ألا يكون التّشريح عدوانًا لا يُحتمل، ومعاناة تلحق كائنًا لا يقدر على دفع الضّرر؟ وبالطّبع،

---

(1) جورج كانغيلهام، «إنسان فيزاليوس في عالم كوبرنيكوس، 1543»، في: **دراسات في التّاريخ وفلسفة العلوم**، باريس، 1983، ص 167-195

Grorges Canguilhem, «L'homme de Vésale dans le monde de Copernic, 1543», in ***Études d'histoire et de philosophie des sciences***, Paris, Vrin, 1983, p. 167-195.

(2) وفق ملاحظة كلود غاندلمان من أنّ «**الفنّ إماتة الجسد**». انظر كتابه: **النّظرة في النصّ**، باريس، 1986، ص 54-56.

Claude Gandelman, ***Le regard dans le texte***, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 54-56.

فإنّ هذا الاعتقاد الذي شاع بشكل خاصّ في شمال أوروبّا، لم يَسْتَثْنِ أوروبّا الغربيّة(1).

إنّ الإدراج القديم للإنسان في الكون بوصفه صورة مصغّرة منه لا يظهر إلاّ بشكل سلبي في لوحات فيزاليوس. فما أن أُختُزل الإنسان في تمثال تشريحي وهيكل عظمي، حتّى استقال رمزيًّا من الكون، وأضحى الجسد لا يشير إلى أيّ شيء غيره. فقد غدا العالم الأصغر بالنّسبة إلى فيزاليوس فرضيّة عديمة الفائدة: فالجسد ليس شيئًا آخر غير الجسد. ومع ذلك، وكما حدث من قبل، اقتضى الأمر تحوّلاً ضروريًّا للاّوعي الشّخصي والثّقافي عند عالم التّشريح. فبمجرّد انفصاله عن جسد الإنسان، أُلقي بالكون بلا مبالاة في الخلفيّة ليغدو مجرّد منظر طبيعي يُلطّف القساوة البالغة في عرض التّماثيل التشريحيّة: وحينها بدأت تظهر في الخلفيّة الحقول المحروثة، والأبراج، والقرى الصّغيرة، والتّلال. ولعلّ وضع هذه التّصاوير في إطار كون اجتماعي قد خفّف من عزلتها، إلاّ أنّ حضور البشر الآخرين، مثله مثل حضور الكون في هذه التّصاوير، اقتصر على هذه العلامات لا غير. فانطلاقًا من فيزاليوس، لم يعد الإنسان الكوني للعصر السّابق سوى شبح باهت لما كان عليه: فغدا الكون يظهر مهلهلاً في خلفيّة الإنسان المشرّح، وأضحى مجرّد

(1) كاثرين بارك، «حياة الجثّة: التّقسيم والتّشريح في أواخر العصور الوسطى في أوروبّا»، **مجلّة تاريخ الطبّ والعلوم المرتبطة به**، العدد 50، 1995

Katharine Park, «The life of the corpse: Division and dissection in late medieval Europe», *The Journal of the History of Medicine and Allied Science*, n° 50, 1995.

إطار للزّينة (طارد للجسد)[1]. ورغم أنّ انفصال الجسد كلّيًّا عن الكون سيستغرق وقتًا طويلاً، إلاّ أنّ التّشريح قد بدأ منذ ذلك الحين تدريجيًّا في انتزاع الإنسان من الكون.

فقد جعل فيزاليوس هذه الطّريق ممكنة، لكنّه توقّف عند أعتابها. وكان بذلك شاهدًا على فترة من الممارسة والتّجسيم التّشريحي لم يكن فيها من يجرؤ على التّشريح قادرًا على التحرّر تمامًا من التصوّرات القديمة، المتجذّرة ليس فقط في وعيه الثّقافي حيث يمكن محاربتها، ولكن أيضًا وخاصّة في لاوعيه حيث يستمرّ تأثيرها[2]

بيد أنّ التّمثال التّشريحي عند فيزاليوس، المنفصل موضوعيًّا عن الإنسان، والمختزل إلى مجرّد جسد، لا يكفّ من خلال بشريّة الأوضاع التي يظهر فيها، عن إعلان رفضه لواقعه ذاك. ذلك أنّ تميّزه موضوعيًّا

---

(1) هنا يتلاعب الكاتب بالتّجانس بين لفظي «décor» بمعنى إطار الزّينة و«dé-corps» بمعنى طارد الجسد، فاللّفظان متّفقان في المبنى ومتضادّان في المعنى [المترجم].

(2) يستحضر الجرّاح الأمريكي ريتشارد سيلزر صورة فيزاليوس التي تزيّن بهو إحدى كلّيات الطبّ الشّهيرة. ويلاحظ أنّ **«وجهه مشبع بالتّعبير عن الذّنب والكآبة والخوف. فهو يعرف أنّه قادم على ارتكاب شرّ واعتداء، لكنّه لا يستطيع أن يمنع نفسه من ذلك لأنّه متعصّب... أنا أفهمك يا فيزاليوس. فأنا ما زلت إلى اليوم، بعد رحلات داخليّة عدّة، أشعر بنفس الشّعور بانتهاك المحظور عندما أتأمّل دواخل الجسد، وينتابني نفس الخوف غير العقلاني من ارتكاب فعل سيّئ سأعاقب عليه. وبالتّفكير في الأمر، يتبيّن أنّنا محرومون من رؤية أعضائنا. فكم منّا يُمنح فرصة النّظر إلى طحال وقلبه ويظلّ على قيد الحياة. إنّ الجغرافيا السرّية لأجسادنا هي مثيل الغولة ميدوزا التي تُعمي كلّ من يتجرّأ على النّظر إليها»**. انظر: ريتشارد سيلزر، **اللّحم والسكّين: اعترافات جرّاح**، باريس، 1987، ص 17 (التّرجمة الفرنسيّة).

Richard Selzer, ***La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien***, Paris, Le Seuil, 1987, p. 17 [trad. franç.].

عن غيره من البشر منذ أن أضحى فردًا، لم يمنع أن يكون أسلوب عرض مواقفه دالًّا عن تواصل ارتباطه بالمجتمع: فهو يظلّ إنسانًا في نظر الجميع. بل إنّه، رغم انقطاعه موضوعيًّا عن الكون، محاط بمنظر طبيعي يظلّ رغم كونه مجرّد صورة باهتة للكون الأصغر، دليلاً على عجز فيزاليوس حينها عن إلغائه كلّيًا[1]

لقد أعلن إنسان فيزاليوس ولادة مفهوم حديث: مفهوم الجسد، لكنّه ظلّ في بعض النّواحي خاضعًا للتصوّر السّابق للإنسان ككون أصغر. فمن خلال تقطيع لحمه، وعزل جسده وتمييزه عن الإنسان، فإنّه كان يبتعد أيضًا عن التّقاليد. لكنّه كان ما يزال واقفًا على عتبة الفردانيّة، ولم يُغادر بعد عالم ما قبل كوبرنيكوس. وعلى الرّغم من ذلك، فإنّ الخطوة التي قام بها فيزاليوس أساسيّة لكي يقبل الإنسان انفصاله عن الكون وعن مجتمعه، ويكتشف أنّه رهين الكوجيتو (cogito)، أي الذّات الفرديّة. فالكوجيتو تحديدًا هو عماد شرعيّة الفرد، أي الإنسان القائم بذاته. ومن فيزاليوس إلى ديكارت، ومن كتاب **بنية الجسد** إلى كتاب **خطاب في المنهج**، حدث الانفصال في الفكر الغربي: فتطهّر الجسد بمعنى من المعاني من كلّ مرجعيّة انتماء إلى الطّبيعة وإلى الإنسان الذي كان يُجسّدها.

(1) يُلاحظ جورج كانغيلهام (ص 29) أنّ إنسان فيزاليوس في كثير من النّواحي يُدرج مصيره في عالم ما قبل كوبرنيكوس. «**فعلى الأرض التي ما يزال يعتقد أنّها ثابتة، يحتفظ إنسان فيزاليوس بالوضع الأرسطي: فهو واقف مرفوع الرّأس ناظرًا نحو قمّة العالم، بما يتوافق مع سلسلة العناصر، المتماثل والعاكس لتراتب الكائنات**».

فعند ديكارت، يخضع الجسد لاستعارة ميكانيكيّة، وهي حقيقة تكشف التحوّل الذي حدث. وعلى العكس من ذلك، أصبحت الاستعارة العضويّة أقلّ استخدامًا في الدّلالة على الحقل الاجتماعي، وبذلك اكتسحت الفردانيّة مجالاً كبيرًا. فالجسد، بوصفه «**النّموذج المثالي لكلّ نظام مكتمل**» حسب ملاحظة ماري دوغلاس[1]، لم يعد مناسبًا لتصوّر جماعة بشريّة بدأ بُعدها الشّمولي في التّلاشي. فبين القرنين السّادس عشر والثّامن عشر، وُلد إنسان الحداثة: إنسان **منقطع عن نفسه** بفعل الانقسام الوجودي بين الجسد والإنسان، **ومنقطع عن الآخرين** إذ أنّ الأنا المفكّرة (cogito) ليست هي النّحن المفكّرة (cogitamus)، **ومنقطع عن الكون**، إذ لم يعد الجسد يُعبّر إلاّ عن نفسه، ولا غاية له سوى ذاته، ولم يعد صدى كونٍ مُؤَنْسَنٍ.

وبارتباطه بالفردانيّة، أي بتراخي الرّوابط الاجتماعيّة والعلاقات الإراديّة، ومع تزايد تقدير الحياة الخاصّة مقابل الحياة العامّة الذي تزامن مع شرعنة التّشريح لأغراض البحث الطبّي أو التّدريس، ظهر شعور جديد في القرن السّادس عشر: الاستطراف (curiosité)[2] فقد بدأ بعض الأفراد بإنشاء غرف تشريحيّة في منازلهم يجمعون فيها طرائف ما

(1) ماري دوغلاس، **حول الدَّنَس**، باريس، 2005، ص 131 (التّرجمة الفرنسيّة).
Mary Douglas, ***De la souillure***, Paris, La Découverte, 2005, p.131 (trad. franç.).

(2) انظر: كرزيستوف بوميان، **جامعو التّحف والهواة والفضوليّون: باريس والبندقيّة بين القرنين السّادس عشر والثّامن عشر**، باريس، 1987
Krzysztof Pomian, ***Collectionneurs, amateurs et curieux***, *Paris, Venise: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

يُخفيه جسد الإنسان أو بعض الجثث المحنّطة مع ميل شديد لكلّ ما هو «مسخ». وبدون أدنى حرج قيمي، أضحت الجثث تقف إلى جانب أشياء أخرى. وهنا يُلاحظ مرّة أخرى انزلاق الجسد خارج الشّخص وتحديده كغاية في حدّ ذاته، ويمكن استخدامه في بحوث خاصّة: فأضحى الجسد مجرّد مادّة تشريحيّة لاستكشاف بنيته الداخليّة، وموضوع دراسات جماليّة لتحديد نِسَبه المثاليّة، وشيئًا قابلاً للعرض[1]

وكان يتمّ جمع الجثث أو الأجزاء التشريحيّة بسبب خصوصيّتها أو، كما فعل أمبرواز باري (Ambroise Paré)، من أجل اكتساب معرفة مباشرة وأكثر منهجيّة حول الجسد وتحسين الممارسة الطبّية. وبانقطاعه عن الإنسان الذي كان يُجسّده، أضحى الحسد مجرّد علامة خالية من القيمة، وأثرًا بسيطًا لشخص لم يعد موجودًا، ومن ثمّ أضحى من المشروع، من خلال هذا التمثّل، البحث عن الأورام والحجارة والأجنّة أو الأطراف المشوّهة والاحتفاظ بها للتّباهي، وحتّى الاحتفاظ بجثث كاملة محنّطة. ففي عام 1582، أعلن أمبرواز باري عن حيازته جثّة بشريّة استخدمها في مراجعة معلوماته حول التّشريح: **«يُمكنني القول إنّ لديّ جثّة في منزلي، سلّمها لي منذ سبعة وعشرين عامًا المعاون الجنائي لمنطقة فيريار (*La Verrière*) بعد أن نُفّذ في صاحبها المسمّى سيغييه (*Seguier*) حكم الإعدام، وقد**

---

(1) علينا الإشارة أيضًا إلى تجارة المومياوات بين مصر وفرنسا (في الواقع، كانت قائمة في أغلب الأحيان قبيل انتشار بيع جثث الفقراء والمرضى) التي ميّزت القرنين السّادس عشر والثّامن عشر. وقد كان بعض الأطبّاء، الذين احتجّ عليهم أمبرواز باري (Ambroise Paré)، يوصون في الواقع بالأكل من «مومياء» لاتّقاء بعض الأمراض وإطالة العمر، راجع: دافيد لوبروتون، **الجسد الحيّ**...، م.م.س، ص 118 وما بعدها.

قمت بتشريحها: ففصلتُ عنها جميع عضلات الجزء الأيمن... وتركتُ الجزء الأيسر كاملاً بعد أن قمتُ من أجل الحفاظ عليه، بثقبه بواسطة مخرز في عدّة أماكن كي يتغلغل السّائل إلى أعماق العضلات وغيرها من الأجزاء الأخرى: وما زال بالإمكان الآن رؤية الرّئتين كاملتيْن، والقلب، والحجاب الحاجز، والمعدة، والطّحال، والكليتين، وكذلك شعر اللّحية، وأجزاء أخرى، وحتى الأظافر، التي لاحظتُ بوضوح نموّها مجدّدًا بعد أن قلّمتُها مرّات عدّة»[1]

إن اختراع الجسد كمفهوم مستقلّ يعني تغييرًا في مكانة الإنسان. فالإناسة التي أعلنتها بعض تيّارات عصر النّهضة لتتحقّق في القرون التّالية لم تعد جزءًا من علم الكونيّات، بل أضحت تفترض تفرّد الإنسان وعزلته، وفي الوقت نفسه تُسلّط الضّوء على ما يتبقّى منه، أي ما يُسمّى الجسد. وبهذا أضحت المعرفة التشريحيّة تُؤكّد استقلاليّة الجسد وانفصاله عن الإنسان الذي يُجسّده[2] وفي كتابها **العمل في الظّلمة**، تحكي مارغريت يورسينار قصّة زينون المولود في عام 1510، وهو شخصيّة خياليّة لكنّها معقولة، تجمع بين الطبّ والخيمياء والفلسفة. وأثناء رحلاته، قام زينون بعمليّات تشريح سرّية، ومنها بالخصوص

---

(1) مذكور في: ماري فيون، «ولادة شغف التّشريح في فرنسا...»، م.م.س، ص 237.

(2) يُواصل التخصّص الطبّي المفرط في بعض الأعضاء أو الوظائف حاليًّا نفس المنطق. وهذا هو التّناقض الأكبر لطبّ أبعد ما يكون عن طبّ الإنسان: فهل الإنسان هو المريض أو أحد أعضائه أو إحدى وظائفه؟ هل يجب علاج المريض أم المرض؟ الحقّ أنّ قسمًا من الطبّ المعاصر يُعلن إخلاصه لهذا التّقسيم الذي كان فيزاليوس أوّل مبشّريه، إذ يعتبر الإنسان في كثير من الأحيان مجرّد ظاهرة عَرَضيّة لضرر لا يمسّ سوى جسده.

تلك التي باشرها مع زميل له تُوفّي ابنه للتوّ. ويذكر زينون: «**في الغرفة المشبعة بالخلّ حيث قمنا بالتّشريح، لم يعد هذا الميّت ابنًا أو صديقًا، بل مجرّد مثال جيّد للآلة البشريّة...**»[1] وفي هذه الفجوة الوجوديّة، وُلد الطبّ الحديث الذي يستمدّ صورة الجسد البشري من هذه التّصوّرات التشريحيّة النّاتجة عن هذه الأجساد الميّتة التي لا يُعَدّ فيها الإنسان إنسانًا.

ولعلّ من الصّور المذهلة لهذا الانفصال ولهذا الانسلاخ الوجودي، ما نشره الإسباني خوان فالفيردي في عام 1560 في كتابه **تشريح الجسد البشري** (Anatomia del Corpo humano)، المستوحى من أعمال فيزاليوس. ففي إحدى لوحات هذا الكتاب، صورة تمثال تشريحي لإنسان يمدّ يده التي تحمل جلده كمن يحمل خرقة، بحيث يمكن تمييز فتحات وجهه، بينما تُمسك يده اليسرى بقوّة السكّين الذي سُلخ به. لكن السّبق في هذا المجال كان للفنّان بالفعل. فقد سبق لميخائيل أنجلو في لوحة «يوم الدّينونة» (Jugement dernier) المرسومة على حائط كنيسة سيستينا (1536-1541)، أن رسم نفسه في صورة تمثال تشريحي، ورسم وجهه مكان وجه القدّيس بارتولومي الممزّق.

الجسد الفَضْلَة

بين القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، وخاصّة مع بداية علم التّشريح، انفتح الطّريق الذي حقّر المعارف الشعبيّة وأضفى بالمقابل الشرعيّة على المعرفة الطبّية الحيويّة النّاشئة. وبهذا، أصبحت معرفة

(1) مارغريت يورسينار، **عمل في الظّلام**، م.م.س، ص 118

الجسد نسبيًّا حكرًا بشكل رسمي على مجموعة من المتخصّصين، إذ لم تمسّ الثّقافة العالمة التي نشأت حوالي القرن السّابع عشر سوى أقلّية نشطة من السكّان الأوروبيّين. لكن ذلك لم يمنع بداية تغيّر تدريجي في الأطر الاجتماعيّة والثقافيّة، أو أن تُواصل تقاليد العلاج الشعبيّة تأثيرها في مواجهة ذاك التّغيير وأن تُحافظ على معارف حول الإنسان والجسد مستمدّة من مصادر أخرى مناقضة للمعرفة التشريحيّة والفسيولوجيّة.

إن طلاق الإنسان من الجسد داخل العالم الغربي يشير تاريخيًّا إلى الانشقاق بين الثّقافة العالمة وشتات الثّقافات الشعبيّة الجماعيّة[1] وهذا هو مصدر الإخفاء الطّقوسي للجسد، المميّز للحداثة. لكن الجسد رغم تحقيره عند الطّبقات الاجتماعيّة الرّاقية في القرنين السّادس عشر والسّابع عشر، ظلّ في مكانه المركزي، ومحور تجذّر الإنسان في نسيج العالم عند الطّبقات الشعبيّة. وحينها، برزت رؤيتان متعارضان للجسد[2]، إحداهما تحطّ من شأنه وتستبعده، وتنتهي إلى اعتباره مختلفًا

---

(1) قام روبير موشمبلاد بتحليل جيّد لعمليّة وصم المعارف الشعبيّة من قبل النّخب داخل «الثّقافة العالمة»، فقد «**أضحت الطّبقات الحاكمة بلا شكّ أقلّ وعيًا على مدى عقود بأنّها إنّما تُهاجم كلاًّ ثقافيًّا. فقد كانت ترى أن لا وجود إلاّ لحضارة واحدة هي حضارتها، وفي الجهة الأخرى يسود الجهل والخرافات والتعدّيات، أي الانحراف عن القاعدة، وهي انحرافات يجب تصحيحها حتى ينصاع الجميع لنفس القيم ضمانًا لاستقرار النّظام الاجتماعي وديمومته**». انظر: روبرت موشمبلاد، **الثّقافة الشعبيّة وثقافة النّخبة**، م.م.س، ص 227.

(2) تُظهر أعمال نوربرت إلياس إلى أيّ مدى تشهد «**الآداب العامّة**»، أي قواعد السّلوك الجسدي التي وضعتها الطّبقات الاجتماعيّة المحظوظة انطلاقًا من القرن الرّابع عشر، على الرّغبة في التميّز عن العامّة وعن الفلاّحين الذين كانت تُعتبر أخلاقهم فجّة. راجع: نوربرت إلياس، **حضارة الأخلاق**، باريس، 1973

Norbert Elias, ***La civilisation des mœurs***, Paris, Pluriel, 1973.

بشكل من الأشكال عن الإنسان الذي يُجسّده؛ وفيها لا يتعدّى الأمر مسألة وجود جسد؛ والأخرى تحافظ على الوحدة الجوهريّة بين الإنسان وجسده: وفيها يكون الإنسان هو نفسه جسده.

فالمعرفة التشريحيّة تعرض تفاصيل الجسد ولا ترى فيه إلاّ ما يبدو من موادّ يكشفها عمل المشرط. وبهذا انقطع التّوافق بين جسد الإنسان وجسد العالم، وأضحى الجسد لا يُحيل إلاّ على نفسه. لقد انفصل الإنسان وجوديًّا عن جسده الذي بدأ يعيش، منشدًّا بالتّأكيد إلى الإنسان، مغامرته الفريدة. وقد يكون من الدّلالة بمكان أن يُقرّ فيلسوف الكوجيتو بافتتانه بالتّشريح. فقد أجاب ديكارت زائرًا سأله عن قراءاته، بالإشارة إلى عِجْلٍ مسلوخ على طاولة قائلاً: «**هذه هي مكتبتي**». ودعونا نتذكّر هذه الجملة المذهلة من كتاب **التأمّلات**: «**نظرتُ إلى نفسي أوّلاً من حيث أنّ لي وجهًا ويديْن وذراعيْن، وجميع هذه الآلة المكوّنة من عظام ولحم، كما تبدو في جثّة أسمّيها الجسد**». فصورة الجثّة هنا ترد على بال ديكارت وقلمه بشكل تلقائي، وتُشير إلى تشييء الجسد وغياب ما يُعزى إليه من قيمة. ويواصل ديكارت وصفه قائلاً: «**كما نظرتُ فضلاً عن ذلك، إلى أنّني أتغذّى وأمشي، وأنّني أشعر وأفكّر، وأسندتُ كلّ هذه الأفعال إلى الرّوح**».

فعلم القيم عند ديكارت يرفع الفكر مقابل الحطّ من الجسد. وبهذا المعنى، فإنّ فلسفته هي في الواقع صدى للعمل التّشريحي، إذ هي تميّز جسد الإنسان عن روحه، وتمنح الرّوح وحدها قيمة. فإعلاء الكوجيتو باعتباره وعيًا للفرد يقوم بالتّوازي مع الحطّ من قيمة الجسد،

ويُشير إلى تنامي استقلاليّة الفاعلين عند بعض الفئات الاجتماعيّة تجاه القيم التقليديّة التي كانت تربطهم بقوّة بالكون وبغيرهم من البشر. ومن خلال التّنظير للأنا المفكّرة (الكوجيتو) بدلاً من النّحن المفكّرة (الكوجيتاموس)، يطرح ديكارت نفسه باعتباره فردًا، إذ أنّ الانقسام الذي يُقيمه بين الذّات وجسدها هو ما يُميّز نموذج نظام اجتماعي يُعطي الأسبقيّة للفرد على الجماعة. ومن مميّزاته أيضًا غياب القيمة المرتبطة بالجسد، بعد أن أضحى الجسد حدًّا فاصلاً بين إنسان وآخر. فالجسد في نهاية الأمر ليس سوى فَضْلَةٍ.

الفصل الثالث

في مصادر التمثّل الحديث للجسد: الجسد الآلة

الثّورة الغاليليّة

وعلى امتداد المراحل المعرفيّة المتعاقبة والمطبوعة بأعمال كوبرنيكوس وجيوردانو برونو (Goirdano Bruno) ويوهانس كبلر (Johannes Kepler) وخاصّة غاليلي، مرّ المجتمع «العلمي» الغربي، الضّئيل جدًّا في حجمه لكن القويّ في تأثيره، من العالم المغلق للمدرسية (scolastique) إلى العالم اللاّنهائي للفلسفة الآليّة. لقد انتقل، وفق عبارة كويري (Koyré)، من «**عالم التّقريب، إلى عالم الدقّة**»[1]، أو لنقل بالأحرى انتقل من نمط معقوليّة إلى آخر أدقّ من حيث المعايير الثقافيّة التي أقحمت بقوة مفاهيم جديدة للقياس والدقّة والصّرامة، إلخ. فقد كان «**أناس عصر النّهضة يعيشون**

---

(1) ألكسندر كُويْري، **من العالم المغلق إلى الكون اللاّنهائي**، باريس، 1973 ومن غير الوارد بالطّبع التوسّع في الحديث عن هذا التحوّل الجذري للّنظرة الغربيّة للعالم منذ القرن السّابع عشر والمستمرّ إلى اليوم بفعاليّة متزايدة، على الأقلّ على مستوى السّيطرة على الطّبيعة والإنسان الذي يُمثّل مشروعها الأساسي. ونحن نُحيل على أعمال روبير لونوبل، وجورج غوسدورف، وألكسندر كُويْري... وما يهمنا هنا فقط هو تأثير هذا التّغيير على التّمثيلات الحديثة للجسد. ولنذكّر بأنّ هذا التحوّل في صورة العالم هو من عمل «الطّبقات العالمة»، فالتّقاليد الشعبيّة لا تتغيّر إلاّ ببطء كبير.

براحة في عالم فذّ لا تتحدّد فيه الظّواهر بدقّة، ولا يضع فيه الزّمن نظامًا صارمًا لتعاقب الأحداث والموجودات، ويُمكن أن يظلّ فيه من كفّ عن الوجود موجودًا، بحيث لا يمنع الموت الكائن من الاستمرار في الوجود والتشكّل في كائنات أخرى، شريطة أن يكون له بعض أوجه التّشابه معها (...). فهم لم يكن لديهم دائمًا وفي كلّ مكان يقيننا الغريزي بوجود قوانين»[1] ومع القرن السّابع عشر وظهور الفلسفة الآليّة، فقدت أوروبّا الغربيّة أساسها الدّيني، وتحرّر تفكير الفلاسفة والعلماء في الطّبيعة من سلطة الكنيسة والعلل المتعالية، وأضحى التّفكير يتمّ على مستوى آخر: مستوى الإنسان.

لكن إذا كان على العالم أن يتعيّن على مستوى الإنسان، فذلك مشروط بإدخاله ضمن تمثّل عقلاني ونفعي. فعلم الفلك والفيزياء عند غاليلي مكتوبان في صيغ رياضيّة، وهما مجرّدان، ويدحضان المعطيات الحسّية وشعور الإنسان بمركزيّته في الكون، ثمّ هما غريبان جذريًّا عن قناعاته الدينيّة، لأنّهما يختزلان مساحة الوحي إلى مجرّد نقطة ضئيلة لا تكاد تبين في كون لا متناه، ومن ثمّ جعلا دور الله الخالق أمرًا نسبيًّا. لقد أضحى غطاء العالم الذي أحاط بمشهد الوحي وآلام السيّد المسيح ينفتح على فضاءات لانهائيّة لطالما أرعبت بليز باسكال (Blaise Pascal). فلئن حرّرت أشكال المعرفة الجديدة، والفردانيّة النّاشئة، والرأسماليّة الصّاعدة، بعض النّاس من ولائهم للتّقاليد الثقافيّة والدينيّة، فإنّ باسكال، الذي جمع بين روح هندسة العالم الجديد ورهافة الفيلسوف

(1) لوسيان فافر، **فرانسوا رابليه ومشكلة الكُفر في القرن السّادس عشر**، م.م.س، ص 409.

الحسّاس لما يقوم عليه وجود الإنسان، عاش هذا الانقسام بين عصر وآخر بقلق بالغ... ففي كتابه **الرّسائل الريفيّة**[1] يطرح باسكال صيغة مضيئة لتوصيف الطّرائق الثّلاث للمعرفة التي أضحت تُعاني تفكّكًا جذريًّا: «**إنّ المبادئ الثّلاثة لمعرفتنا: الحواسّ، والعقل، والإيمان، لكلّ منها مواضيعها المنفصلة ويقينيّاتها في هذا المدى**»، لكنّه استشعر بالفعل الخطر الذي تشكّله روح الهندسة على الإنسان: وماذا يَنفَعُ الإنسانَ لو ربح الكون وخسِرَ روحه؟[2].

فمع القطيعة المعرفيّة التي أنجزها غاليلي بقوّة حاسمة، أضحى العالم سلسلة من الصّيغ الرياضيّة، وأضحى المهندسون قادة المشاريع الجديدة. ففي عام 1632، وصف غاليلي في كتابه المعروف باسم **الحوار** (Dialoghi)[3] اجتماعًا للمهندسين في دار الصّناعة في مدينة البندقيّة

---

(1) **الرّسائل الريفيّة** (Lettres provinciales): سلسلة من ثمانية عشر رسالة كتبها الفيلسوف واللاّهوتي الفرنسي باسكال بين عامي 1656 و1657 تحت اسم مستعار في أوج حملة كنسيّة ضدّ الفكر الحرّ [المترجم].

(2) **إشارة من المترجم**: هنا يقتبس المؤلّف نقلًا على ما يبدو عن باسكال عبارة وردت على لسان السيّد المسيح: [وَمَاذَا يَنْفَعُ الإِنْسَانَ لَوْ رَبِحَ العالَمَ كُلَّهُ وَخَسِرَ نَفْسَهُ] (متّى، 16-26).

(3) العنوان الكامل للكتاب هو: **حوار حول أعظم نظامين في العالم** (*Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*)، صدر باللّغة الإيطاليّة في فلورنسا في عام 1632 وفيه مقارنة بين نظام الكون عند كوبرنيكوس والنّظام التّقليدي البطليوسي (نسبة لواضعه عالم الفلك اليوناني الشّهير بطليموس). ففي الأوّل تدور الأرض والكواكب الأخرى حول الشّمس، بينما في الثّاني يدور كلّ شيء في الكون حول الأرض. وقد نُشر الحوار بموجب ترخيص رسمي من محاكم التُفتيش التي سرعان ما تراجعت لتحكم في عام 1633 على غاليليو بالهرطقة استنادًا إلى ما جاء في الكتاب، وتدرجه ضمن لائحة الكتب التي دُمغت بالتّحريم الذي لم يُرفع إلاّ في عام 1835 [المترجم].

لمناقشة أنظمة العالم، وفيه أطلق غاليلي إشارة التّأسيس الرّمزي لسيطرة بشريّة تمامًا على طبيعة أضحت خالية من التّعالي. ومع كوبرنيكوس، وخاصّة غاليلي، تحوّلت بنية الكون من محوريّة الأرض التي سادت في علم الفلك لقرون، إلى بنية غدت فيها الأرض ذاتها مُغْفَلة في فضاء لانهائي يستحيل فيه تحديد مكانة الوحي. وما رفض علم الفلك الغاليلي من قبل كبار رجال الكنيسة الذين لم يعرفوا شيئًا عن علم الفلك، وإجباره على التّراجع عن اكتشافاته مقابل إنقاذ حياته، إلاّ حادثة عابرة في التّاريخ، وآخر محاولة للكنيسة الرومانيّة في الإمساك بعالم يفلت من قبضتها. فانتصارها المؤقّت على هذا الرّجل لم يُوقف انتشار أفكاره في جميع أنحاء أوروبّا، لتبدأ مرحلة جديدة من المعرفة سبق أن زُرعت بذرتها في الحقب السّابقة (وخاصّة مع فيزاليوس وليوناردو). إنه الانتقال من العلم التأمّلي (scientia contemplativa) إلى العلم الفعّال (scientia activa).

ومنذ ذلك الحين، لم يعد الأمر يتعلق بالاندهاش أمام حكمة أعمال الخالق، بل بتوظيف طاقة بشريّة في سبيل تغيير الطّبيعة أو معرفة خفايا دواخل الجسد. وبفضل الرياضيّات، أضحى من الممكن تحديد العلل التي تحكم تكرّر الظّواهر. فالمعرفة العقلانيّة لقوانينها تمنح الإنسان القدرة على إثارتها كما شاء أو معارضتها وفق ما يراه من مصلحة. وما أن كُشفت أسرار الطّبيعة، حتّى أضحت كما يقول روبير لونوبل (Robert Lenoble) مجرّد **«لعبة ميكانيكيّة»** في أيدي البشر الذين يشاركون في هذه الطّفرة المعرفيّة والتقنيّة، وأضحى من المهمّ حينها أن نجعل

من أنفسنا على حدّ تعبير ديكارت «**أسياد الطّبيعة ومالكيها**». وبهذا انتقضت الاستمراريّة بين الإنسان وبيئته واستُبدلت بإخضاع الإنسان للبيئة بشكل نهائي. ومع ظهور التّفكير الآلي الذي أدّي إلى نشوء علاقة سيطرة على جميع خصائص العالم، اختفى الاحتفاء بالطّبيعة الذي طالما ارتبط بأغلبيّة مفكّري العصور السّابقة، من أفلاطون إلى فلاسفة عصر النّهضة[1]. لقد قوّض تكريس النّموذج الرّياضي في فهم معطيات الطّبيعة لفترة طويلة الأحاسيس الشعريّة التي طالما ارتبطت بها، وكُسِرَ التّحالف بين الإنسان والطّبيعة باسم السّيطرة. فالمعرفة يجب أن تكون مفيدة، وعقلانيّة، وخالية من المشاعر، وتُنتج فعاليّة اجتماعيّة[2]. ومن ثمّ، لم يعد الإنسان صدى العالم، ولا العالم صدى الإنسان، ولا يُمكن أن يقوم أيّ تماثل بين الذّات العارفة وموضوع المعرفة إلاّ من خلال صيغ رياضيّة، ولم تعد الطبيعة هي الآية العظمى التي تسمح فيها الأقدار الإلهيّة العجيبة بحدوث معجزات لا يكون أيّ شيء فيها مستحيلاً.

لقد أفسحت العلل الغيبيّة المجال أمام العلل المادّية، في عالم أضحى يُدرك كلّ ما فيه على أنّه مصمّم وفق نموذج آلي، وبذلك تلاشى المنظور

---

(1) روبير لونوبل، **تاريخ فكرة الطّبيعة**، باريس، 1969، ص 326. وقد كان في هذا تدريجيًّا نهاية نموذج «روح العالم» (anima mundi)، أي الانتقال من المفهوم الميتافيزيقي للعالم إلى المفهوم الفيزيائي والميكانيكي.

(2) على سبيل المثال، رينيه ديكارت، **خطاب في المنهج**، باريس، 1966، ص 53. يؤكّد ديكارت على معارف «**جمّة الفائدة للحياة**»، ويرفض «**الفلسفة التأمليّة التي نُعلّمها في المدارس**». وناقل هذه المعرفة الإنتاجيّة الخالية من كلّ بريق هو المهندس.

René Descartes, ***Discours de la méthode***, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 53.

اللاّهوتي للكون الذي أضحى يستقي نموذجه من الآلة: فالكون كما كتب ديكارت واضعًا بذلك أساس الرّؤية الميكانيكيّة **«آلة ليس فيها ما يستحقّ النّظر سوى أشكال أجزائها وحركاتها»**. وأضحت الطّبيعة محدّدة بمجموعة منظّمة من القوانين غير مرتبطة بالذّاتيّة أو القِيَميّة، أي أنّ العالم لم يعد عالم قيم، بل عالم حقائق (كما يراها الفكر)، وهي حقائق تخضع للفهم العقلاني واشتراطات الإمكان، لأنّ «**غير الممكن**» (non posse) لا يمكن أن يولّد سوى «**العَدَم**» (non esse)[1]، وما من لغز إلّا والعقل قادر على حلّه.

ولعلّ السّاعة التي يمكن من خلالها تقليص الزّمن المتحرّك في الفضاء، وتحويل الأشياء غير الملموسة إلى ملموسة، هي أفضل مثال عن الآليّة وأبسط نماذجها؛ فتشبيه الكون بساعة يعني اختزال الطّبيعة بجميع جوانبها في مجموعة دواليب ثابتة يمكن التنبؤّ بحركاتها لأنّها ناجمة عن صدمة أوليّة خارجيّة وتعتمد قوانين ثابتة. لكن نجاح الآليّة يقتضي أن تكون جميع مكوّناتها التي تبدو غير قابلة للاختزال خاضعة لهذا النّموذج. فالسّيطرة على الزّمن بواسطة السّاعة، وإضفاء الطّابع المكاني على الوقت يُقدّمان صورة انتصار مفاده أن لا شيء في نهاية المطاف يفلت من الآليّة، وخاصّة الإنسان، أو بالأحرى ذاك الجزء المعزول عن ذاته والذي أصبح جسده.

ومع القرن السّابع عشر، غزا زمن العقلانيّة جزءًا من الحقل الاجتماعي وقام بقلب الأنظمة الرمزيّة السّابقة. ولكن الغالبيّة العظمى

---

(1) لوسيان فافر، فرانسوا رابليه ومشكلة الكُفر في القرن السّادس عشر، م.م.س، ص 407.

من النّاس بقيت في نفس إطار ما قبل كوبرنيكي، حتى وإن بدأت آثار هذه السّيطرة الجديدة على الطّبيعة يتردّد صداها في وجودهم، خاصّة في ظروف العمل التي بدأوا يعيشونها في المصانع. لقد بدأ الانشقاق المعرفي الغاليلي في هزّ نظام العالم، ولكن العقليّات الشعبيّة لم تتأثّر بعد إلاّ قليلاً.

ولا شيء يكاد يفلت من هذه الرّغبة في السّيطرة. ولذلك حين سعى ديكارت إلى تحديد طبيعة الأهواء، لاحظ أنّها ليست سوى نتاج لآليّات الجسد: فهي نتيجة لحركة قوى النّفس الحيوانيّة التي يُمكن للإنسان أن يتعلّم السّيطرة عليها: «**أنا لست مع الرّأي القائل... بأنّه يجب علينا تحاشي الانفعالات، يكفي إخضاعها للعقل**» (رسالة إلى إليزابيث، بتاريخ 1 سبتمبر 1645). وقد حلّل روبير لونوبل ببراعة مقتضيات مثل هذا الموقف: «**بدل الأسئلة القلقة عند فيلسوف الأخلاق المنشغل بأسباب الخطيئة (ديكارت)، يحلّ عند التّقني الهدوء الموضوعي الذي يُصارع مشكلة توازن قوى**»[1] ونجد مواقف مشابهة تمامًا عند مكيافيلي وهوبز، ولكنّها مطبّقة على الأهواء السياسيّة. لقد انطلقت في القرن السّابع عشر حركة الفكر التي تسعى إلى اختزال جميع حركات العالم أو اضطرابات الشّرط الإنساني في مجموعة من القوانين الموضوعيّة، وضمن تكرارات يمكن التنبؤّ بها، وهي حركة لن تتوقّف أبدًا عن ممارسة تأثيرها.

---

(1) روبير لونوبل، **تاريخ فكرة الطّبيعة**، م.م.س، ص 335.

الجسد في الفلسفة الديكارتيّة

باعتباره إنسان الأنا المفكّرة (الكوجيتو) وليس إنسان التفكّر (cogitare) أو النّحن المفكّرة (cogitamus)، أي إنسان من يقول «**بالنّسبة إلي، أنا...**»، فإنّ ديكارت يُقدّم نفسه بوضوح باعتباره فردًا. والشكّ المنهجي الذي أسّسه في كتابه **خطاب في المنهج** هو أوضح مثال على ذلك. فديكارت ينتمي إلى عصر بدأ فيه الفرد يصبح بنية مهمّة للرّابطة الاجتماعيّة، ليس كلّها بالطبع، بل في أكثر أطرافها نشاطًا. وعلاوة على ذلك، فهو رجل يتجوّل في جميع أنحاء أوروبّا، ويختار المنفى بشكل دائم، إن لم يكن المنفى الدّاخلي، من خلال التزام الشكّ المنهجي، والذي لا يمكن لجسده أن يبدو له إلاّ كواقعة مبهمة. وهذا الاهتمام الحذر بالجسد هو موقف المسافر الذي يواجه أينما حلّ حقيقة جسد يتعب ويُعدّل باستمرار عاداته في الرّاحة وكيفيّة العيش، إلخ. وهذا الشّعور بالازدواجيّة، وهو شعور يكون في العادة مؤقّتًا على مستوى الحياة اليوميّة، يُديمه ديكارت في شكل ثنائيّة. لكن بين الازدواجيّة والثنائيّة هوّة سحيقة، لأنّه إذا كانت الأولى تظلّ ملازمة للحضور الإنساني، ومتقلّبة، ودون أثر، فإنّ الثّانية تُعطي الجسد استقلاليّة، وتُعطي الأولويّة للقطب الرّوحي الذي تجعله مُطْلَقًا. ومن المؤكّد وجود ما يفوق هذا الشّعور بالسّفر أو بالمنفى الاختياري؛ فالمنطق الاجتماعي والمنطق الثّقافي الذي يؤدّي إلى تفكّك الذّات وإبراز الجسد بشكل سلبي سابقان على ديكارت. فالفلسفة الديكارتيّة وإن كانت تكشف حساسيّة عصر، إلاّ أنّها لم تؤسّسها. وبمعنى آخر، فهي ليست من عمل ديكارت، بل بلورة على لسانه لتصوّر شائع في زمنه.

أمّا ما يعود إلى ديكارت، الذي عاش فرديّته واستقلاله بإصرار، فهو الإعلان رسميًّا إن شئنا عن الصّيغ التي تُميّز الإنسان عن جسده، وذلك بأن جعل الجسد حقيقة مستقلّة بذاتها، إضافة إلى تحقيره واعتباره مجرّد ملحق بالإنسان. ولا يعني هذا أنّ الثنائيّة الديكارتيّة هي أوّل من أحدث قطيعة بين العقل (أو الرّوح) والجسد، بل يعني أنّها ثنائيّة من نوع آخر، فهي لم تعد قائمة على أساس ديني، بل تُعيّن مظهرًا اجتماعيًّا واضحًا، وهو اختراع الجسد الحديث. ففي مجتمع بدأ فيه الطّابع الفرداني يُمارس أولى تأثيراته المهمّة، فإنّ انغلاق الذّات على نفسها جعل الجسد واقعة مبهمة، بل علامة على الفردانيّة ذاتها.

فالفرد، وهو بالفعل ثمرة انقسام اجتماعي، يجد نفسه منقسمًا وجوديًّا إلى قسمين متنافرين: جسد وعقل، تُوحّد بينهما الغدّة الصنوبريّة. ويحمل البعد الجسدي للإنسان كل أعباء الخذلان، وبالمقابل وكما لو كان ينبغي أن يُحفظ للإنسان بعض ألوهيّة، رغم بدء فكّ السّحر عن العالم، ظلّ العقل تحت وصاية الله. فالإنسان مثقل بجسد، حتى لو اعتُبر آلة، يُعاني عيبَ نقص الأمانة والدقّة في إدراكه معطيات البيئة. فما هو عقلي ليس مقولة من مقولات الجسد، بل إحدى مقولات العقل الممكنة. بل إنّ هذه الميزة في نظر الفلاسفة الميكانيكيّين هي بالفعل أبرز ميزاته. وبما أنّه ليس أداة للعقل، فإنّ الجسد المتميّز عن الوجود البشري محكوم عليه بالخلوّ من المعنى. فالعقل عند ديكارت مستقلّ تمامًا عن الجسد، فهو يعتمد على الله؛ ويقوم حضوره في الرّوح على استبعاد مزدوج للطّفل والمجنون لم يكن يُمكن تصوّره قبل بضعة عقود: «**نظرًا لأنّ ملكة التّفكير خاملة عند**

الأطفال وكونها ليست في الحقيقة منعدمة عند المجانين، بل مضطربة، فيجب ألَّا نعتقد بأنّها مرتبطة بالأعضاء الجسديّة إلى درجة أنّه لا يمكن أن تُوجد من دونها. ولأنّنا نرى في الغالب أنّ هذه الأعضاء تعُوقها، فإنّه لا يترتّب على ذلك بأيّ حال أنّها تُنتجها»[1]

إنّ الثنائيّة الديكارتيّة امتدادٌ للثنائيّة الفيزاليّة. ففي كليهما انشغال بالجسد المعزول عن الذّات التي يُكسبها قوامها ومظهرها. فالجسد هو مجرّد ملحق بالشّخص. وفي كليهما تنكسر وحدة الشّخص، وهو كسر يجعل الجسد حقيقة عرضيّة لا تستحقّ التّفكير. فالإنسان عند ديكارت عبارة عن تلفيق يتعايش فيه عقل لا يستمدّ معناه إلاّ من التّفكير، وجسد، أو بالأحرى آلة مادّية يُمكن اختزالها في امتدادها فحسب[2].

وعلى الرّغم من الصّعوبات العديدة التي اعترضت ديكارت في تبرير تشظّي الإنسان هذا، فهو يقول في التأمّل السّادس: «**وبناءً على أنّني أعرف يقينًا أنّني موجود، ورغم أنّني لا ألاحظ البتّة حاجة إلى أيّ شيء آخر ضروري لطبيعتي أو لجوهري، باستثناء أنّني شيء يُفكّر، فإنّ لي أن أستنتج بقوّة أنّ جوهري يتكوّن من هذا وحده، أي أنّني شيء يُفكّر، أو مادّة كلّ جوهرها أو طبيعتها هي التّفكير. وعلى الرغم من أنّه ربّما (أو بالأحرى بالتّأكيد، كما سأقول لاحقًا) أنّني أملك جسدًا، أنا متّحد به**

(1) رينيه ديكارت، **خطاب في المنهج**، م.م.س، ص 206.

(2) وعلى مستوى آخر فإن «**الثنائيّة**» بين الإنسان وجسده نجدها في المصانع الأولى حيث كان «**العمل المفتّت**» الرّتيب والمرهق وقليل الأجر، لا يقتضي من العامل سوى قوّته البدنيّة، أي «جسده»، وليس هويّته كإنسان.

اتّحادًا وثيقًا؛ إلاّ أنّني أملك من جهة أولى فكرة واضحة ومتميّزة بأنّني لست سوى شيء يُفكّر وغير ممتدّ، ومن جهة أخرى أملك فكرة متميّزة عن الجسد بكونه ليس سوى شيء ممتدّ ولا يُفكّر البتّة، فمن اليقيني أنّ هذه الأنا، أي روحي، التي بها أنا ما أنا، متميّزة حقيقة تميّزًا تامًّا عن جسدي، وأنّها يمكن أن تكون أو أن تُوجد من دونه»[1]

وفي **خطاب في المنهج**، يصوغ ديكارت اليقين بوجوده عبر الكوجيتو، وهي صيغة تتضمّن قدرة الفكر المطلقة وتُثير صعوبة الرّبط القسري بين الجسد وهذا الفكر. فطبيعة الإنسان ليست ملائكيّة، وديكارت يُواجه عقبة كَأْدَاء لا سبيل للتغلّب عليها، وهي استحالة النّظر إلى الإنسان خارج تجذّره الجسدي. فيشير إلى أنّ الاتّحاد الجوهري بين الجسد والرّوح يُمثّل ديمومة الحياة، فنراه يقول بأسف في كتاب **التأمّلات**: «**ومع ذلك، فأنا لا أنكر أنّ هذا الارتباط الوثيق بين العقل والجسد الذي نختبره كلّ يوم، قد يكون هو السّبب في أنّنا لا نكتشف بسهولة ودون تأمّل عميق، الفرق الحقيقي بين أحدهما والآخر**»[2]

ويُفصّل في مكان آخر فكرة أنّه إذا أخذنا عضوًا من أعضاء الجسد، كاليد مثلاً، فإنّها لا تكون سوى مادّة ناقصة إذا كانت مرتبطة بالجسد، ولكنّها في المقابل تعتبر في ذاتها مادّة كاملة، ويخلص إلى هذا الاستدلال الفذّ: «**وبالمثل، فإنّ العقل والجسد جوهران ناقصان، حين يكونان**

---

(1) رينيه ديكارت، **تأمّلات ميتافيزيقيّة**، باريس، 1970، ص 118-119
René Descartes, ***Méditations métaphysiques***, Paris, PUF, 1970, p.118-119.

(2) ن.م.س، ص 206.

مرتبطين بالإنسان الذي يكوّنانه، لكن إذا نظرنا إليهما بشكل منفصل، فهما جوهران كاملان»[1]

لقد أصبح الجسد غريبًا عن الإنسان من النّاحية القيميّة، مدنّسًا وموضوع أبحاث تجعل منه حقيقة مستقلّة. وقد تزامنت ولادة اجتماع بشري جماعي يُعطي الأولويّة للفرد على الجماعة مع الانبثاق الحديث للجسد، رغم أنّ السّيرورة التّاريخية امتدّت عبر الزّمن وما تزال تؤثّر في النّاس بدرجات متفاوتة. فقد ألقى تضييق مفهوم الشّخص إضاءة مبهمة على الجسد جعلته، كما قلنا سابقًا، «**عامل تفرّد**» يُحدّد الذّات. ولكن لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الجسد تأثّر بعامل تحقير[2] بل إنّ ديكارت يدفع بالمفارقة إلى حدّ إنكار جسده: «**أنا لست هذا الجمع من الأعضاء الذي يُسمّى الجسد البشري**». وقد سبق أن ذكرنا بالفعل مقطعًا من **التأمّلات** لا يتردّد فيه ديكارت عن تشبيه جسده بجثّة. فالجسد في فكر القرن السّابع عشر يظهر كأنّه الجزء الأقلّ إنسانيّة في الإنسان، كجثّة مؤجَّلةٍ لا يُمكن للإنسان أن يُعرّف نفسه من خلالها.

---

(1) ن.م.س، ص 202.

(2) انظر على مستوى آخر عمل نوربرت إلياس الذي سبقت الإشارة إليه. فقد بدأت شرائح البرجوازيّة في تطوير آداب جسديّة صارمة لاستبعاد الجسد، وتحقير كلّ ما يُشير إلى الوجود الجسدي للإنسان: التجشّؤ، والضّراط، والبصاق، والتبرّز، إلخ، وضبطت بإحكام شديد دور الجسد في المجال الاجتماعي. لقد اخترعت كما يقول إلياس كانيتي (Elias Canetti)، «رهاب التّواصل» الذي ما زال يُميّز الأخلاق الغربيّة المعاصرة. وقد بدأت الجنسانيّة هي أيضًا في طرح بعض المشاكل، حتّى أنّ مونتاني احتجّ بالفعل: «مَن صَنَع الجسد...». ونحن نرى إلى أيّ حدّ كانت مسألة الجسد تشغل أناس الطّبقات المحظوظة في مجتمع عصر النّهضة وما بعده، ممّن حصلوا على استقلاليّة كبيرة في أفعالهم وتفردنوا، لكنّهم عارضوا الجسد ونظّموا بدقّة طقوس التّفاعل الاجتماعي.

يبدو فصل الجسد عن الشّخص كأحد أهمّ منجزات الحداثة. ولنذكّر بأنّ هذا التّمييز الوجودي بين الجسد والعقل لم يكن متاحًا بوضوح إلاّ للفئات المحظوظة والمثقّفة من البرجوازيّة. أمّا الطّبقات الشعبيّة، فمنخرطة في تقاليد عتيقة لا تعزل الجسد عن الشّخص. وكانت نظريّة المعرفة في القرن الثّامن عشر (باتّباعها المسار الذي افتتحه على وجه الخصوص فيزاليوس فيما يتعلّق بمسألة الجسد) التي ستُغذّي تطوّراتها اللاّحقة قيم الحداثة وممارساتها العلميّة والتقنيّة، ترتبط ارتباطًا وثيقًا بهذا الانفصال عن الجسد. وهو انفصال كذلك، وهذا ما ينبغي قوله، عن المخيّلة الذي كان يُنظر إليها أيضًا كقوّة وهم، وكمصدر دائم للأخطاء. وعلاوة على ذلك، كان الخيال يبدو ظاهريًّا نشاطًا عديم الفائدة وغير منتج وغير عقلاني، وهذه خطايا لا تُغتفر في نظر الفكر البرجوازي الفتيّ. وباختصار، المخيّلة أمر زائد كما الجسد.

الجسد الزّائد

تجعل المعقوليّة الميكانيكيّة من الرياضيّات المفتاح الوحيد لفهم الطّبيعة، وفيها يغدو الجسد محلّ ارتياب. كما يفقد الكون الذي نعيشه ونحسّه بفضل الأنشطة الإدراكيّة، كلّ حظوة لصالح عالم معقول ومفاهيمي بحت. وعلى غرار المخيّلة، اعتُبرت الحواسّ خدّاعة ولا يمكن أن تكون مصدر أيّ يقين عقلاني. وإذ لم تعد حقائق الطّبيعة في متناول البداهة الحسّية المباشرة، بل موضوع إبعاد وتنقية وحساب عقلاني، فقد أضحى من الواجب إزالة شوائب الجسد عنها. وقد قدّم ديكارت مثالًا

لا يُنسى في هذا الخصوص في التأمّل الثّاني من خلال مثال قطعة الشّمع. فالشّمعة المجمّعة حول فتيل، تُظهر بوضوح عددًا معيّنًا من الصّفات المحسوسة التي تبدو غير قابلة للاختزال: الشّكل، والرّائحة، والحجم، والقوام، وما إلى ذلك. ولكن حين إشعالها، تفقد الشّمعة قوامها الأوّلي وتتحوّل إلى سائل، وتصبح ساخنة، وتختفي رائحتها، إلخ. ومن ثمّ، يتبيّن أنّ الصّفات التي تُظهرها الحواسّ وهميّة: فلا اللّون ولا الرّائحة ولا القوام ولا شيء يبقى على حاله، ومع ذلك فإنّ الشّمعة تظلّ موجودة. وبهذا يُجرّد ديكارت المخيّلة من كلّ دور في هذا الصّدد، والحال أنّ حقيقة قطعة الشّمع ليست في متناول المخيّلة إلاّ من خلال الحواسّ. فالمهمّ هو «**قوّة الحكم الوحيدة التي تُسيطر على ذهني**».

ومن المناسب عزل لحظة إدراك العقل للعالم من خلال استبعاد «**شهادة الحواسّ المتغيّرة أو أحكام المخيّلة الخادعة**». فمن خلال ما تُحدثه حاسّة الإنسان ومخيّلته من لبس، يشقّ العقل طريقه، ويبدّد الالتباسات، ويفرض حقيقته المجرّدة في مواجهة البديهيّات المحسوسة. فالوصول إلى الحقيقة يقتضي تجريد المعاني من كلّ أثر جسدي أو خيالي. وبهذا تعيد الفلسفة الميكانيكيّة بناء العالم انطلاقًا من مقولتها الفكريّة، فتفصل العالم الذي يسكنه الإنسان، والذي يمكن إدراكه من خلال الحواسّ، عن العالم الحقيقي، الذي لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال العقل وحده.

ومهما كان الأمر، فقد كان ديكارت واعيًا بعواقب هذا الطّلاق، وأعاد الكلام حوله في كتابه **الرّدود على الاعتراضات الخمسة** (Réponses aux cinquièmes objections). وكما أقام باسكال ثلاثة مستويات للحقيقة:

وفق الحواسّ أو العقل أو الإيمان، فإنّ ديكارت يقارن بين إدراك حقيقة الأشياء من منظور الحياة اليوميّة، وإدراك آخر من منظور العقل: «**ولكن علينا الانتباه إلى الفرق بين أعمال الحياة والبحث عن الحقيقة، وهو ما تردّد في ذهني مرّات عديدة؛ لأنّه عندما يتعلّق الأمر بأعمال الحياة، سيكون من تمام السّخف عدم اعتماد الحواسّ، ولهذا السّبب سخرنا دائمًا من أولئك المتشكّكين الذين طالما أهملوا أشياء العالم جملة، بحيث كان لا بدّ أن يُنبّههم أصدقاؤهم حتّى لا يلقوا بأنفسهم في المهالك**»[1] وبنفس الطّريقة، كتب ديكارت إلى إليزابيث إنّه «**من خلال استخدام الحياة والأحاديث فقط، وبالامتناع عن التأمّل ودراسة الأشياء التي تُثير الخيال، نتعلّم كيف نُدرك اتّحاد الرّوح والجسد**» (28 يناير 1643).

لكن لا مجال لفهم الفلسفة إلاّ بفصلها جذريًّا عن الجسد، وقد أعطى ديكارت في مطلع التأمّل الثّالث هذه الصّيغة المبهرة: «**الآن سأغمض عينيّ، وأصمّ أذنيّ، وسأعطّل كلّ حواسّي، بل سأمحو من فكري كلّ صور الأشياء الجسديّة، أو على الأقلّ، لأنّ ذلك صعب، سأعتبرها باطلة وزائفة**». فهذه الجملة يتردّد صداها كبيان في نظريّة المعرفة الميكانيكيّة. فهي تُبرّر التّمييز الحاصل بين الإنسان وجسده. وعلى الرّغم من مقاومة الرومانسيّين، ثمّ التّحليل النّفسي والظاهراتيّة، فإنّ فصل الحواسّ عن الواقع يبدو وكأنّه البنية المؤسّسة لنظريّة المعرفة الغربيّة، خاصّة وأنّ التطوّر التّقني يزيد من اتّساع الفجوة بينهما. وقد قدّم سبينوزا صيغة بارعة لهذه المعرفة الجديدة حين رأى أنّه لا ينبغي

---

(1) رينيه ديكارت، **تأمّلات ميتافيزيقيّة**، م.م.س، ص 227.

فكّ أسرار الطّبيعة بأعين الجسد، بل «**بعين الرّوح**»[1]. لقد أصبح الجسد بحقّ زائدًا عن الحاجة.

وعند الفلاسفة الميكانيكيّين، لم تعد الطّبيعة هي الشكل الحيّ لعصر النهضة، بل صارت شتاتًا من أشياء مترابطة خاضعة بشكل متبادل لقوانين غير ملموسة. وهي تمتدّ في فضاء هندسي، غريب تمامًا عن المقولات الجسديّة، فضاء لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال فهم شديد التوقّد. وقد أسهمت سلسلة من الاكتشافات، مثل المنظار الفلكي والمجهر والمطبعة وبداية الآلات، في فصل نشاط الحواسّ عن نشاط العقل. ومع هذه الوسائط التقنيّة التي وسّعت سيطرة الإنسان على العالم من حوله، ظهر استخدام آخر للحواسّ، ولكنّه استخدام منفصل عن الجسد. فقد تمكّن الإنسان من مشاهدة النّجوم الخفيّة التي لا يطالها النّظر بالعين المجرّدة، وأضحى يُدرك المتناهي في البُعد واللاّمتناهي الصِّغَر، وهي اكتشافات كانت بمثابة دليل تجريبي للميكانيكيّين على قصور الحواسّ البشريّة.

وقد كانت عبارة «**الكون آلة ليس فيها ما يستحقّ النّظر سوى أشكال أجزائها وحركاتها**» هي الصّيغة التي قدّمها ديكارت وتكثّفت فيها الرّؤية الميكانيكيّة. ففي نظر هؤلاء النّاس الذين كانوا بعيدين تمامًا

---

(1) يقارن ديكارت في **التأمّلات** (ص 60) بين الشّمس المحسوسة التي تدركها عين الإنسان، والشّمس الفلكيّة. فالعين تدرك صغيرًا ما يُقدرّه الفلكي «**أكبر بعدّة مرّات من الأرض بأكملها**». ونجد الصّورة نفسها عند سبينوزا عند تطبيقها على المسافة، إذ ترى عين الإنسان الشّمس قريبة «**على بعد حوالي مائتي قدم**»، والحال أنّ شمس العلماء تبعد «**ما يزيد عن ستّمائة مرّة طول قطر الأرض**». انظر: باروخ سبينوزا، **الأخلاق**، باريس، 1965، ص 109

Baruch Spinoza, ***Éthique***, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 109.

عن مصادر عصر النّهضة وروحها، لم تكن الطبيعة سوى شكل فارغ، يُديره إله ميكانيكي أو مهندس. فالكون يتألّف من دواليب ثابتة وخاملة في حدّ ذاتها لا تتحرّك من تلقاء نفسها، بل تستمدّ الحركة من الخارج (ومن هنا جاءت فكرة الدَّفْعة الشّهيرة التي أعطاها الله لحظة الخلق)[1]

فالآليّة في الواقع مبنية على ثنائيّة بين الحركة والمادّة. فالزّمن والمدّة لا يظهران في هذا النّظام إلاّ في شكل مكاني (مثال السّاعة). والإنسان هو موضوع الانقسام نفسه بين الرّوح، ناقلة الحركات، وبين الجسد، المادّة والآلة، التي تنعكس فيها حركات الرّوح.

ويرتبط ظهور النّموذج الميكانيكي كمبدأ في إدراك العالم بانتشار الآليّات بمختلف أنواعها منذ القرن السّادس عشر، كالطّباعة والسّاعة على سبيل المثال، والتي تمنح الإنسان شعورًا بالسّلطة على العالم. وبنفس الطّريقة، فإنّ استيعاب الجسد ووظائفه في مخطّط ميكانيكي يفترض مسبقًا بناء آلات بارعة ومكتفية ذاتيًّا في حركاتها[2] فرياضيّات الظّواهر الطبيعيّة لم تستثن المجال البيولوجي، وغدا الحيّ خاضعًا لنموذج الآلة الذي استغرقه كلّيًا.

---

(1) يلاحظ كلود تريمونتان أنه من بين مختلف الحركات الممكنة، فإنّ ديكارت ومن بعده مالبرانش وهيوم فقط هم من درسوا حركة الانتقال، أي الحركة الأبعد عن الكائن الحيّ. ذلك أنّ «**الكون الدّيكارتي هو عالم من «الأشياء»، أي من الأشياء المصنوعة. وهو يتميّز بجهل تامّ لماهيّة بما هو عضوي. ويخلط ديكارت بين العضوي والميكانيكي، أي بين الخلق والصّنع**». انظر: كلود تريمونتانت، **مقالة في الفكر العبراني**، م.م.س، ص 32.

(2) انظر: جورج كانغيلهام، «الآلة والكائن الحيّ»، في: **معرفة الحياة**، باريس، 1965، ص 104 وما يليها.

Georges Canguilhem, «Machine et organisme», in *La connaissance de la vie,* Paris, Vrin, 1965, p. 104 sq.

كما يقتضي هذا النّموذج أيضًا ممارسات اجتماعيّة جديدة افتتحتها البرجوازيّة والرأسماليّة الوليدة وتعطّشها للغزو. ذلك أنّه لم يكن يُمكن التّفكير في السّيطرة على العالم إلاّ بتعميم النّموذج الآلي. فإذا كان العالم آلة، فسيكون في مستوى تحدّي المهندس ورجل الأعمال. أمّا الجسد، فأصبح معقولًا وإقليديًّا، وكُسر غروره مذ أضحى جسدًا متتابعًا، ويمكن التّلاعب به من خلال التخصّصات النّاشئة، وانحطّت قيمته، وهو ما يبرّر العمل المجزّأ والمتكرّر في المصانع حيث يرتبط الإنسان بالآلة دون أن يتميّز عنها حقًّا. إنّه جسد مجرّد من الإنسان، ليتمّ التّفكير فيه دون تردّد وفق نموذج الآلة.

الحيوان-الآلة

قادت الثنائيّة بين الفكر والجسد، وأسبقيّة الأوّل من خلال الكوجيتو إلى استنتاج الطّبيعة المادّية البحتة للحيوان وتجريده من اللّغة والفكر. كما أدّت أيضًا إلى تصنيف سلوك الحيوان في خانة نموذج الآلة، فغدا الحيوان صورة الآلة المتحرّكة بذاتها. وفي الجزء الخامس من **خطاب في المنهج**، أسّس ديكارت نظريّة الآلة-الحيوان[1]. فإذا كانت الحيوانات

---

(1) فرضية كانت واعدة برصيد تاريخي محترم إلى حين مجيء بافلوف والمدرسة السلوكيّة، وقد مهدّت هذه الفكرة وما تزال تُسهم في نظرتنا إلى الحيوان، انظر: جون بودريار، **التّشبيهات والمحاكاة**، باريس، 1981؛ وانظر أيضًا الصّفحات المضيئة لجورج غوسدورف، **الثورة الغاليليّة**، المجلّد الثّاني، باريس، 1969، ص 148 وما بعدها.

-Jean Baudrillard, ***Simulacres et simulations***, Paris, Galilée, 1981.

-Georges Gusdorf, ***La révolution galiléenne***, t. II, Paris, Payot, 1969, p. 148 sq.

لا تتكلّم فذلك ليس بسبب نقص الأعضاء الضروريّة لذلك بقدر ما يعود إلى غياب الفكر عندها. فآليّة أفعالها نتيجة لافتقارهم إلى الحرّية، وهذا ناتج عن كيفيّة انتظام أعضائها وغياب العقل عنها. أضف إلى ذلك، أنّ نسبة الفكر إليها سيكون بمثابة القول بأنّ لها روحًا، وهذه فرضيّة يرفضها ديكارت. وتُظهِر نظريّة الآلة-الحيوان حساسيّة عصر (أو بشكل أدقّ حساسيّة بعض الشّرائح الاجتماعيّة في عصر ما)، بل إنّها تعمل بطريقة بديهيّة. وهذا ما يذكره ميرسين (Mersenne) أيضًا في كتابه التّناغم الكوني (Harmonie universelle) حيث يُبدي اندهاشه من تكوين البعوضة وحركاتها «**بحيث لو تمكّن المرء من شراء مشهد كلّ النّوابض الموجودة في هذا الحيوان الصّغير، أو تعلّم فنّ صنع آلات متحرّكة بذاتها أو آلات تقوم بنفس هذه الحركات، فإنّ كلّ ما أنتجه العالم من ثمار وذهب وفضّة لن يكفي مجرّد ثمن منظر تلك النّوابض المذكورة**»[1] هذه هي المآثر الرّائعة للإله الميكانيكي.

ويعتذر ديكارت، المنكر لأيّ حساسية عند الحيوان، عن قيامه بعدد لا يحصى من التّشريحات والتّجارب الحيّة على الحيوانات طوال حياته من أجل فهم أفضل لـ «آلة الجسد» (كما يعتذر عن استخدام الإنسان لها بشكل مذلّ وعن تجارب العلماء عليها: كيف يمكن لآليّة أن تعرف الألم؟). وفي رسالة إلى موروس (Morus)، بتاريخ 21 شباط/

---

(1) مقتبس من: روبير لونوبل، **ميرسينيوس أو ولادة الآليّة**، باريس، 1943، ص 74-75.
Robert Lenoble, ***Mersenne ou la naissance du mécanisme***, Paris, Vrin, 1943, p. 74-75.

فبراير 1649، يُشير ديكارت إلى أنّ «**رأيه ليس قاسيًا تجاه الحيوانات بقدر ما هو رحيم تجاه البشر الذين تحرّروا من خرافات الفيثاغوريّين، لأنّه يعفيهم من شبهة الخطيئة كلّما أكلوا أو قتلوا حيوانًا**». ومن ثمّ، تنضمّ الحيوانات، وبطريقة ما، البشر، إلى الطبيعة تحت نفس نموذج الآليّة؛ بعد أن تمّ تطهير كليهما من كلّ معتقدات حيويّة أو تعتبر المادّة حيّة (hylozoïsme). وتمتدّ عمليّة نزع القداسة إلى جميع المجالات التي يمكن للبشر بلوغها، بما في ذلك الكائنات الحيّة الأخرى. وقد اتّفقت العقليّات المستنيرة على جعل التّغيير الجذري للطّبيعة والتّجارب على جسد الإنسان أو الحيوان التي لا تُثير أيّ حرج أخلاقي، أمرين قابلين للتّفكير والتّنفيذ.

الجسد على نموذج الآلة

إنّ الثنائيّة، رغم تعليلاتها المتعرّجة لإثبات اتّحاد الرّوح والجسد، لا تُعفي الإنسان من هذا الانزلاق نحو الرّؤية الميكانيكيّة. فالجسد، إن لم يكن الإنسان بأكمله، عند ديكارت ليس سوى آلة. ففي أعقاب الكوجيتو، يبدو الإنسان وكأنّه آلة تُحرّكها روح: «**كما أنّ السّاعة مركّبة من عجلات وأثقال موازنة... كذلك أنظرُ إلى جسد الإنسان**» (التأمّل السّادس). وهذا التّشبيه القويّ بالسّاعات هو ما يُستخدم نموذجًا سواء لشرح حركات النّجوم أو حركات الطّبيعة، كما حركات الجسد البشري: «**فلا يختلف الجسد الحيّ عن الجسد الميّت إلاّ بقدر ما تختلف السّاعة أو أيّ آلة أخرى متحرّكة بذاتها عندما يتمّ تركيبها، أو نفس السّاعة أو أيّ**

آلة أخرى عندما تتعطّل ويتوقّف مبدأ حركتها عن العمل» (رسالة عن الإنسان ***Traité de l'homme***).

ومن المؤكّد أنّ علم وظائف الأعضاء والتّشريح عند ديكارت كانا ناقصيْن وتقريبيّيْن، ولكن أهمّية هذه الملاحظة تظلّ ثانويّة، إذ الأهمّ من ذلك هو عرض تفاصيل الجسد الذي تحقّق بالفعل على يد علماء التّشريح، وتواصل ذلك من خلال اختزاله إلى آلة وفرض اختلافه عن الإنسان الذي يمنحه قوامه. فجسم الإنسان عبارة عن آليّة لا يمكن تمييزها عن غيرها إلاّ من خلال تفرّد دواليبها، وهو لا يعدو مجرّد فصل بسيط من الميكانيكا العامّة للعالم، ولا تمنحه حقيقة تجسيده الوجود الإنساني أيّ ميزة. وفي **رسالة عن الإنسان**، يدفع ديكارت الاستعارة الميكانيكيّة إلى أبعد من ذلك، فيقول: «**ويمكننا حقًّا أن نقارن أعصاب الآلة التي أصفها لكم بأنابيب آلات النّوافير؛ وعضلاتها وأوتارها بمختلف الأجهزة والنّوابض التي تعمل على تحريكها؛ وأرواحها الحيوانيّة بالماء الذي يحرّكها، والذي مصدره القلب، وتجويفات الدّماغ هي العيون. ثمّ إنّ التنفّس وغيره من الأفعال الطبيعيّة التي نقوم بها بشكل طبيعي وعادي، والتي تعتمد عمل العقول، هي كحركة ساعة أو طاحونة يمكن أن يجعلها تدفّق الماء العادي مستمرّة**». فالكائن العضوي لم يُفصل عن الإنسان فحسب، بل حُرم أيضًا من أصالته، ومن ثراء استجاباته الممكنة، بحيث غدا الجسد مجرّد كوكبة من الأدوات المتفاعلة، وبنية من الدّواليب المرتّبة بدقّة ودون مفاجآت. وقد غاب عن هذه الرّؤية أنّ الكائن البشري ليس متخصّصًا مثل الأداة أو الآليّة، كما لم تُثِر وحدة الوجود الإنساني والجسد أيّ اعتراض.

وبما أنّ هذه الرّوية علاوة على ذلك، تُبرز الشّعور بالقدرة المطلقة الذي يغمر الفلاسفة الميكانيكيّين، فإنّ الآلة المتحرّكة بذاتها النّاتجة عن أيدي الحرفي تقدّم نفسها كصورة من الخلق، بحيث غدا الإنسان منافسًا للإله الميكانيكي أكثر منه مخلوقًا. بل إنّ ديكارت يكاد لا يمنح الله سوى ميزة كونه حرفيًّا أكثر مهارة من غيره: «... **كلّ جسد عبارة عن آلة، والآلات التي صنعها الحرفي الإلهي هي الأفضل ترتيبًا، دون أن تتوقّف عن كونها آلات. فلا يوجد فرق من حيث المبدأ، إذا نظرنا إلى الجسد وحده، بين الآلات التي صنعها البشر والأجساد الحيّة التي خلقها الله. ولا فرق إلاّ في الإتقان والتّعقيد**» (**خطاب في المنهج**، ص 102).

وبعد قرن من الزّمان، قام جوليان أوفراي دو لامتري بدَنْيَوَة الجسد بشكل نهائي على أساس نموذج الآليّة: «**إنّ الإنسان ليس سوى حيوان، أو مجموعة من النّوابض يُحرّك بعضها بعضًا، دون إمكانيّة تحديد في أيّ نقطة من الطّبيعة تبدأ الدّائرة البشريّة (...)**». وفي هذا المجموع، تكون الرّوح مجرّد ترس: فجميع قدراتها «**تعتمد بشكل كبير على التّنظيم الخاصّ بالدّماغ ومجمل الجسد بحيث لا تظهر إلاّ من خلال هذا التّنظيم بالذّات**»[1]

---

(1) جوليان أوفري دو لامتري، **الإنسان-الآلة**، باريس، 1981، ص 189

Julien Offray de La Mettrie, ***L'homme-machine***, Paris, Denoël-Gonthier, 1981, p. 189.

«علم تشريح سياسي»

تُوسّع «تقانة الجسد السياسيّة» التي أبدع ميشال فوكو تحليلها، الاستعارة الميكانيكيّة لحركات الجسد ذاتها في الفضاء، وتُعَقْلِنُ قوّة عمل الفرد، وتُنسِّقُ تجاور الأجساد في المؤسّسات (المصانع والمدارس والثّكنات والمستشفيات والسّجون، إلخ) وفق نظام يُؤدّي إلى انقياد الأشخاص وفعاليّة الإجراء المتّخذ. فالجسد باعتباره مجرّد شيء من بين أشياء أخرى، قد لا يتميّز عنها إلاّ بجموح أكبر لأنّه بشري وتحكمه بالتّالي ذاتيّة غير قابلة للانتزاع، يخضع لمبدأ ترتيب تحليلي يسعى إلى عدم تجاهل أيّ تفاصيل.

وقد ظهرت أنظمة الانضباط في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر باعتبارها «**صيغًا عامّة للهيمنة**» (ميشال فوكو) تهدف إلى مستقبل مزدهر. ويقول فوكو: «**لقد كُتب الكتاب الكبير للإنسان-الآلة في وقت واحد في سجلّيْن: سجّل تشريحي ميتافيزيقي، بدأ ديكارت صفحاته الأولى وأكمله الأطبّاء والفلاسفة؛ وسجلّ تقني-سياسي، تشكّل من مجموعة كاملة من التّراتيب العسكريّة والتعليميّة والاستشفائيّة، ومن أساليب عمليّة ومدروسة للتحكّم في عمليّات الجسد أو تصحيحها... فالإنسان-الآلة عند لامتري هو في آنٍ اختزالٌ مادّي للرّوح ونظريّة عامّة في التّرويض، وفي مركزيهما فكرة «الانصياع» التي تربط الجسد القابل للتّحليل، بالجسد القابل للتّلاعب**»[1] وهكذا نشأت عقلنة دقيقة

---

(1) ميشال فوكو، المراقبة والعقاب: **ميلاد السّجن**، باريس، 1975، ص 138

Michel Foucault, ***Surveiller punir, Naissance de ia prison***, Paris, Gallimard, 1975, p. 138.

للجسد وسلوكيّاته في تنظيم العمل، أدخل العلاقة الطبيعيّة بين الإنسان وجسده في ازدواجيّة سيقوم كارل ماركس بتوضيحها بقوّة من خلال صورة الإنسان المختزل إلى عضو واحد من أعضائه، والتي استعارها من أغريبا[1]

وقد قدّم ديكارت ضمانة فلسفيّة للاستخدام الأداتي للجسد في مختلف قطاعات الحياة الاجتماعيّة، فقد وجدت الميتافيزيقا، التي بدأها بجدّية، أحسن مُنفّذ لها في عالم الصّناعة، في شخص تايلور (Taylor) (وكذلك فورد Ford) الذي نفّذ فعليًّا الحكم الذي أصدره ديكارت ضمنيًّا. فقد أُدرج نظير الآلة، أي الجسد، ضمن بقيّة آلات الإنتاج الأخرى بلا رحمة، وأضحى الجسد هو «**الملحق الحيّ بالآلة**» دون أيّ اعتبار للإنسان الذي يجسّده بعد أن أضحى فضلة ضروريّة ولكنّها مزعجة. لكن في الواقع، فإنّ من يعمل ليس الإنسان، بقدر ما هو جزء معيّن منه مجبر على تكرار نفس الحركات بلا كلل. وقد قدّم شارلي شابلن (Charlie Chaplin) في فيلمه «الأزمنة الحديثة» (Les Temps modernes) نقدًا رائعًا لاستخدام الإنسان كأداة. كما أشار جورج كانغيلهام، مستشهدًا بأعمال جورج فريدمان (Georges Friedmann)، إلى كون «**الحركات التقنيّة الزّائدة عن الحاجة هي حركات بيولوجيّة ضروريّة، كانت أوّل مأزق واجهته هذه**

(1) تيودور أغريبا دوبينيه (Théodore Agrippa d›Aubigné) [1552 - 1630]: رجل حرب فرنسي وكاتب مثير للجدل وشاعر باروكي، عُرف بشكل خاصّ بقصائده البطوليّة التي تروي الاضطهاد الذي عانى منه البروتستانت. كان كالفينيًّا متشدّدًا ومقاتلاً شرسًا وعدوًّا لدودًا للكنيسة الرومانيّة، ومن أشدّ منتقدي البلاط الفرنسي [المترجم].

المطابقة التّقنويّة المحضة بين الحيوان البشري والآلة»[1]. وعلى الرّغم من حدودها الضيّقة وما واجهته من انتقادات، فقد حظيت الاستعارة الآليّة للجسد بنجاح تاريخي كبير، بحيث أضحت تعترضنا دائمًا في مسارنا المتعرّج داخل العالم المعاصر.

آلة أم كائن حيّ

تعرّض جسد الإنسان للإهانة، كما لو كان من الضّروري الحطّ من قدره. ويتردّد صدى الرّؤية الميكانيكيّة المطبّقة على الجسد وكأنّه تعويض لمنح الجسد بعضًا من كرامة ما كان لينالها إلاّ بإبقائه كائنًا حيًّا. فمنذ القرن السّابع عشر، بدأت القطيعة مع الجسد في المجتمعات الغربيّة، وأضحى مجرّد شيء بين أشياء أخرى، دون كرامة خاصّة، ومن حينها شاع اللّجوء المبتذل إلى الاستعارة الميكانيكيّة لتفسيره، وتضاعفت الضّوابط، وانتشر استخدام الأطراف الاصطناعيّة لتصحيحه[2] هذا إلى جانب كثير من

---

(1) جورج كانغيلهام، «الآلة والكائن الحيّ»، م.م.س، ص 126

(2) **«في القرن السّابع عشر، ضاعفت الجراحة بشكل حاسم أمثلة الأجهزة التصحيحيّة. ينشر الفكر الآلي الجديد خصوبته على جسد أصبح هو نفسه آلة. تنمو التّرسانة العلاجيّة فجأة في الأجهزة، التي تهدف إلى تصحيحها، على الرّغم من طريقة عملها الفجّة والبدائيّة. وكان من الضّروري أن يغدو فضاء الجسد أمرًا شائعًا وأن تصبح الآليّة معمّمة حتّى تظهر مثل هذه المقترحات»**، انظر: جورج فيغاريلو، «الأطقم التصحيحيّة: معالم من أجل تاريخ»، **مجلّة معابر**، العدد 14-15 (أطقم الجسد)، 1979، ص 121؛ ولنفس المؤلّف: **الجسد المصحَّح**، باريس، 2004.

-Georges Vigarello, «Panoplies redresseuses: jalons pour une histoire», *Traverses*, 14-15 (Panoplies du corps), 1979, p. 121.

-Georges Vigarello, ***Le corps redressé***, Paris, Armand Colin, 2004.

القرائن الأخرى التي تُظهر الشكّ الذي أثقل الجسد وحجم الرّغبات المتناثرة المبذولة لتقويمه في ظلّ العجز عن إخضاعه بالكامل للرّؤية الميكانيكيّة. وقد كان وراء هذا الأمر وهم ضمني، لا يمكن صياغته بالطّبع، يتمثّل في إلغاء الجسد ومحوه مرّة واحدة وإلى الأبد؛ والتشوّف إلى حالة إنسانيّة لا تُدين بأيّ شيء للجسد مصدر الخطيئة الأصليّة.

وتنخرط التقنية والعلوم المعاصرة في هذا المسعى الذي لم يفارقنا حتى الآن: كيف نجعل من هذه المُسَوَّدَة التي هي الجسد شيئًا يمكن الاعتماد عليه، وجديرًا بما يُبذل من أجله من إجراءات تقنيّة وعلميّة. بيد أنّ العلم يدخل في علاقة متناقضة مع الجسد: فهو نموذجه المضادّ الذي يُداوره ويسعى إلى التخلّص منه، وفي الوقت نفسه يحاول باستمرار استنساخه بوسائله الخاصّة وبطريقة خرقاء. بل إنّ تاريخ العلم بأكمله قد لا يكون سوى تاريخ التّعديلات التي أُجريت (حسب نظره) لتلافي نواقص الجسد وعمليّات التّصحيح التي لا تعدّ ولا تحصى لتجاوز هشاشته وحدوده. كما أنّه أيضًا محاولة لمحاكاة عمليّة الخلق بالتّأثير على الجسد تقنيًّا. واليوم ينكشف وجه آخر: إذ تكشف المعركة ضدّ الجسد عن بنيتها الخفيّة والمكبوت الذي تقوم عليه: الخوف من الموت. فتصحيح الجسد، وجعله ميكانيكيًّا، وربطه بفكرة الآلة، ليس سوى هروب من هذا المصير، ومحو لـ «**خفّة الكائن التي لا تُطاق**» على حدّ تعبير ميلان كونديرا (Milan Kundera). فالجسد هو موطن الموت في الإنسان. أليس هذا ما أشار إليه ديكارت في قالب زلّة لسان في التأمّلات حين فرضت صورة الجثّة نفسها تلقائيًّا على تفكيره لوصف حالته الجسدية: «**اعتبرتُ**

نفسي أوّلاً أنّ لي وجهًا ويديْن وذراعيْن، وكلّ هذه الآلة المكوّنة من عظام ولحم، تظهر في جثّة أسمّيها الجسد». فهذه الصّورة مزعجة بقدر ما هي غير ضروريّة، إن لم تكن شاذّة.

إنّ تشبيه الجسد بآليّة يصطدم بالفَضْلة التي يضطرّ إلى إهمالها كي لا يُلغي ذاته: أي الإنسان. بيد أنّه يصطدم بحدّ يتمثّل في التعقّد اللاّمحدود للشّرط الإنساني المرتبط بالبعد الرّمزي. وهنا يغدو الجسد في مواجهة محاولات إخضاعه مثيل حيوان محبوس صُلب الكائن، بعيد المنال ولا يُدرك إلاّ بشكل مؤقّت وجزئي. فالجسد، هو بقيّة من الأصل غير التّقني للإنسان منذ آلاف السّنين، أي عيب في الأصول تسعى عدّة إجراءات إلى تصحيحه[1]

وقد يعرض قاموس اللّغة الشّائعة مصطلح «الجسد» بوصفه «آلة رائعة»، وهي صورة تتردّد في عناوين عدد لا حصر له من المقالات أو الكتب التي لا تُقارن الآلة بالجسد، بل تُقارن الجسد بالآلة. ولا تكون المقارنة إلاّ في هذا الاتّجاه، إذ أنّ تشبيهه بالآلة يُكسب الجسد، على نحو متناقض، اعترافًا بنُبْله، وهو بلا مراء علامة على أصل قيمة الجسد في الحداثة، وهو ما يعني إخضاع الجسد للآلة. ومن الحديث عن الآلة الرّائعة، سرعان ما ينتقل الخطاب إلى ما يُميّز الجسد من هشاشة. فمقابل الآلة، لدينا آلة ونصف. فالجسد، رغم كونه آلة «رائعة»، إلاّ أنّه

(1) حول فكرة الجسد الأحفوري، المشوّشة والمتجاوَزة، انظر: دافيد لوبروتون، **وداعًا للجسد**، باريس، 1999

David Le Breton, ***L'adieu au corps***, Paris, Métailié, 1999.

لا يستحقّ هذا اللّقب بالكامل. فهو يبلى، ويتعرّض بسبب هشاشته إلى أضرار لا رجعة فيها، ثمّ هو بشكل خاصّ لا يدوم ديمومة الآلة، فيكون الموت هو الثّمن المدفوع مقابل الكمال، والرمزيّة هي الثّمن المدفوع مقابل علاقته الضروريّة بالعالم. وبينما تكون اللذّة والألم من سمات الجسد، وقد يعرّضانه إلى الموت كما قد يُكسبانه رمزيّة اجتماعيّة، فإنّ الآلة متّزنة ومسطّحة، ولا تشعر بأيّ شيء لأنّها بمعزل عن الموت وعن الرمزيّة.

وتُصحّح الأطراف الاصطناعيّة أوضاع الحيّ، وتحسّن أداءه، وتُعزّز مقاومته، وتُقلّل هشاشته، وتُبطّئ في تفاصيلها تقدّم الجسد نحو الموت الحتمي (ولنتذكّر أنّه بالنّسبة إلى كزافييه بيشا (Xavier Bichat)، فإنّ «**الإنسان يموت بالتّفصيل**»). ومن ثمّ، يصبح جسد الإنسان مختبرًا يتمّ فيه تنفيذ عدد من التدخّلات التي تهدف إلى الجمع بين العضوي والميكانيكي. ولزيادة قدراته، يُسعى إلى زرع معالجات دقيقة في الدّماغ كي يتمكّن الشّخص الخاضع للتّجربة من الولوج الفوري إلى قواعد البيانات. بل إنّ إحدى التّقليعات الحديثة تجعل من الدّماغ «حاسوب» الإنسان (متناسية هنا أيضًا حقيقة أساسيّة: أنّ الدّماغ ليس هو الذي يفكّر، بل الإنسان). وشيئًا فشيئًا، يحلّ التّقني محلّ العضوي، وتزيد قدرات الجسد، وتثبت جزئيًّا مقولات الفلسفة الميكانيكية التي أوضحها ديكارت والطبّ العلاجي في عصره. ولمواجهة حالات الفشل النّاجمة عن الأمراض والحوادث والشّيخوخة، يمتلك الجرّاحون اليوم ذخيرة مذهلة من الأطراف الاصطناعيّة (الأجهزة الاصطناعيّة التي تحلّ محلّ

عضو أو وظيفة عضويّة) وأجهزة تقويم العظام (التي تعمل على تقوية عضو أو وظيفة متضرّرة)، كما يعمل علماء الكيمياء الحيويّة وعلماء المناعة معًا على إيجاد موادّ متوافقة حيويًّا، لتدخل بنية الجسد البشري مرحلة إعادة إنتاجه الصّناعي.

ولم تعد تجزئة الجسد أحد أعراض الفُصام فحسب، بل أصبحت أمرًا روتينيًّا في الأقسام الطبّية التي تضطرّ إلى الاختيار بين تركيب طرف اصطناعي أو إجراء عمليّة زرع من أجل إنقاذ مريضها. لقد تحوّل الجسد إلى أحجية تركيبيّة (puzzle)، وإلى عناصر متاحة يمكن استبدال معظمها بموادّ تقنيّة. ومن ذلك تركيب بديل اصطناعي للرّكبة والكتف والأصابع والورك والعديد من العظام أو المفاصل الأخرى، والبدائل الاصطناعيّة الحسّية (خاصّة السمعيّة والبصريّة)؛ ويسمح تزايد التّصغير واستخدام الحوسبة بإحراز نتائج متفاوتة، وفق درجة الخلل، لذوي الإعاقات الحسّية أو الجسديّة باستخدام بدائل اصطناعيّة يتمّ التحكّم فيها بواسطة معالجات دقيقة تستجيب لتحفيزات الجهاز العصبي المركزي. ومن ذلك الأجهزة المساعدة المخصّصة لتفادي الخلل في بعض وظائف الأعضاء: صمّامات القلب، وأجهزة ضبط نبضات القلب، وتنقية الدّم، وغسيل الكلى، والقسطرة، والقلوب أو الرّئات الاصطناعيّة، إلخ، وصولاً إلى تصنيع الموادّ الحيويّة: الدّم، الجلد الاصطناعي، وغيرها.

وتكون النّتائج متفاوتة، وغالبًا ناجحة، مع بعض القيود التي يختلف تحمّلها من شخص إلى آخر: فقد تكون الكلى الاصطناعيّة، على سبيل المثال، أحيانًا دون ضرر وتسمح للمريض بالعودة إلى حياته

العاديّة بعد العمليّة، بينما قد يُؤدّي البعض الآخر إلى اعتماد دائم على الجهاز. ذلك أنّ الاستيعاب الميكانيكي للجسد لا يحمي بالفعل الإنسان الذي يحمل الجهاز داخله من القلق النّاتج عن تهجينه بجسم غريب. فالإنسان الحامل لجهاز يغدو بشكل ما رهينة للآلة وللعارفين بكيفيّة عملها، ثمّ إنّ عليه أن يُدمج في صورة جسده مادّة تُخالف طبيعته دون أن يعيش مرحلة افتقاد العضو أو الوظيفة. فكما هو الحال مع زراعة الأعضاء، يتطلّب دمج طرف اصطناعي إعادة ترتيب كيفيّات استغلال الجسد وخاصّة الصّورة التي يشكّلها الشّخص بشأنه. فإن لم يحدث هذا التّغيير ولم يعش الإنسان مرحلة افتقاد العضو المستبدَل ولم يستوعب الجسد الغريب، فإنّ طعم الحياة يتغيّر، إذ يمكن للطّرف الاصطناعي أن يغدو تذكيرًا رهيبًا ومستمرًّا بالغريب الذي يُحاول الاندماج في الجسد دون أن ينجح. وعلى غرار عمليّات زرع الأعضاء، فإنّ تزويد الحيّ بجهاز يُثير عند متقبّله قدرة أخلاقيّة على استضافة جسم غريب يتوجّب مراقبة أدائه بشكل منتظم. وتُعدّ أزمات الهويّة إحدى العواقب المحتملة لاضطراب وحدة الجسد أو تغيّراته الجماليّة. وقد سبق أن بيّنت الظاهراتيّة (ميرلو بونتي)، كما تُبيّن الإناسة اليوم، أنّ الجسد هو شرط الإنسان وموضع هويّته، وأنّ إنقاص شيء منه أو إضافة شيء إليه يُغيّر حتمًا علاقته بالعالم بطريقة لا يصعب التنبؤّ بها.

وكما قلنا، فإنّ الجسد لو كان آلة حقًّا، لأفلت من الشّيخوخة والهشاشة والموت، ولأمكن تعديل جميع «القِطَع» التي يتكوّن منها، أو تصحيحها، أو استبدالها في حالة التآكل، أو تغييرها بأجزاء أكثر كفاءة.

وعلى غرار السّاعة، سيكون الجسد بذلك قادرًا على تحديد الزّمن دون أن يتأثّر به، بحيث يكون شاهدًا عليه، وفي حرز منه ولن يغدو أبدًا ضحيّته. وهذا بلا شكّ هو الوهم الكامن وراء عدد من الأبحاث والممارسات الذي يتزايد انتشارها بتزايد إنكار الموت والهوس بالأمان، وتعزيز أحدهما للآخر.

الفصل الرابع

الطبّ والطِّبَابات الموازية: من تصوّر الجسد إلى تصوّرات الإنسان

تعدّد الأجساد، تعدّد الطِّبَابات

إن تعدّد الطِّبابات يستجيب إلى التعدّدية الاجتماعيّة والثقافيّة في عالم يُقدّم فيه كلّ مجتمع وكلّ جماعة بشريّة نسخته الخاصّة. ويقوم المعالجون والمستخدمون بالاستجابة إلى تلك المقترحات، ويتكيّفون معها أو يعدّلونها وفق تصوّراتهم ومساراتهم. ويطرح الجسد والمعاناة والمرض والرّعاية أسئلة تتعدّد إجاباتها بقدر تعدّدها. وتوجد عدّة أنظمة علاجيّة تنتهج طرائق مختلفة من الفعاليّة والشموليّة. فهي تُقدّم نماذج متنوّعة ومتناقضة وفذّة يجب فهمها في تفرّدها الاجتماعي والثّقافي وجوانبها الإناسيّة. ذلك أنّ المجتمعات البشريّة تبني معنى الكون الذي تعيش فيه وتُعطيه شكله. وحدود فعل الإنسان في بيئته هي في المقام الأوّل حدود المعنى، قبل أن تكون حدودًا موضوعيّة. فكلّ نظام رمزي يتحكّم في نظام فعل على البيئة أو على الإنسان نفسه، ويغذّي فعاليّات متوقّعة جماعيًّا، وخاصّة في رعاية الإنسان المريض. فما من مجتمع بشري إلاّ ويحوّل الطّبيعة إلى معطى ثقافي يغدو قاعدة لتعاون أفراده وعملهم في عصر

محدّد. وفي الأنظمة العلاجيّة، تنشأ تمثّلات خاصّة بالجسد والمرض تدعم الممارسات الهادفة إلى تخفيف الآلام أو تحقيق الشّفاء. ويقوم كلّ مجتمع حسب مقتضيات نظامه البيئي ونظامه الاجتماعي، بوضع جملة تدابير على ذمّة أفراده، يتولّى تنفيذها معالج معتمَد من قبل الجماعة. وتختلف نجاعة العلاجات قوّة وضعفًا بحسب النّظرة السّائدة للعالم وطرق استخدام تلك العلاجات، وطبيعة الأمراض المستهدفة، وظروف اللّقاء بين المريض ومن يتولّى علاجه، وموقف الجماعة من هذا النّظام.

يقوم الرّاقي في الأرياف الأوروبيّة بشفاء الحروق من خلال تلاوة بعض الصّلوات وتمرير يده على المنطقة المحروقة، فيتلاشى الألم وتختفي الإصابة عادة خلال ساعات قليلة دون أن تترك أدنى أثر. ويقوم الرّاقي بنفس الأمر لمعالجة حروق الحيوان. وقد يُثير هذا الأمر دهشة كلّ من يتشبّث بعناد بإطار فكري طبّي حيوي لأنّه يعتبر ما يقوم به الرّاقي مستحيلًا ولا يقبله العقل. لكن الواقع أنّه لا يُوجد أيّ تعارض بين المعارف الطبّية الحيويّة ومعارف الرّاقي، بل هما فحسب ينتميان إلى نظامين مختلفين، أي أنّهما لا يستهدفان نفس «الجسد». وقد يوجد أحيانًا تعاون بينهما، حيث يلتجئ الطّبيب أحيانًا (حتى في المستشفيات) إلى الرّاقي. فالرّقية أو فكّ السّحر يتعايشان في نفس المجتمع مع الطبّ المتقدّم، لأنّهما ممارسات ثقافيّة تتعلّق بواقعين متمايزين، تستهدف مستخدمين تختلف مطالبهم، كما تختلف أيضًا مرجعيّاتهم الاجتماعيّة والثقافيّة. ومن ثمّ، فلا تفاضل بينها، بل اختلافٌ في رؤية العالم، واختلافٌ في التّطبيق، وهي تتعايش جنبًا إلى جنب كما تتعايش الطّبابات الغربيّة التي لا يُلغي بعضها البعض.

ومن ذلك أنّ لكلّ من العلاج التجانسي والطبّ الإخلافي (allopathique) وجبر العظام وتقويم العمود الفقري، أو حتّى الوخز بالإبر، على سبيل الذّكر لا الحصر، تفسيره الخاصّ للجسد وللمرض، وتطبيقاته لعلاجات محدّدة، ولكنّها تشترك جميعًا في حقيقة الجسد أو المرض. وباختصار، فهي تختلف في تطبيقاتها ومدى شمولها وشروط تنفيذها وفعاليّتها، والأمراض التي تُعالجها. ونحن ما زلنا نرى اليوم شيوع المعارف الشعبيّة: فالرّاقي، والمغناطيسي، والمعالج بالأعشاب، والقِنْقِن[1]، ومجبرّ العظام وغيرهم، يذكّرون بالبعد الرّمزي لجسد الإنسان، إذ يظلّ الرّمزي دائمًا هو الشّكل الذي يظهر فيه الواقع بالنّسبة إلى الشّرط الإنساني. فلا طبابة تمنع وجود أخرى، بل هي فقط طريقة ممكنة للوصول إلى الجسد وتخفيف المعاناة من خلال علاقة علاجيّة.

إناسة مترسّبة

لقد رأينا، انطلاقًا من كتاب **بنية الجسد** لفيزاليوس، أنّ اختراع الجسد في الفكر الغربي يستجيب لانقسام ثلاثي: انقطاع الإنسان عن

(1) توضيح من المترجم: «**القِنْقِنُ والقُنَاقِنُ المُهَنْدِسُ الَّذِي يَعْرِفُ المَاءَ تَحْتَ الَأرض... وَهُوَ مُعَرَّبٌ مُشْتَقٌّ مِنَ الحَفْرِ مِنْ قَوْلِهِمْ بِالفَارِسِيَّةِ كِنْ كِنْ، أَي احْفِرْ احْفِرْ**». انظر: ابن منظور، **لسان العرب**، ج 13، ص 350، مادّة قنن. ولا يزال الغموض يلفّ الموهبة التي يتمتّع بها بعض النّاس في قدرتهم على البحث عن مكامن المياه الجوفيّة باستخدام وسائل بسيطة جدًّا، فتراهم يمشون في الحقول حاملين بأيديهم غُصن شجرة ذي شُعبتين أو بندولاً (رقّاصًا) يستدلّون به على أمكنة المياه تحت الأرض، وما أن يقترب أحدهم من مكان يُوجد به ماء قريب من سطح الأرض، حتّى تتوتّر عضلات يديه، ممّا يجعل الغصن أو البندول يهتزّ بقوّة، وبذلك يكشف مكمن الماء تحت الأرض.

ذاته (تمييز الإنسان عن الجسد، الرّوح - الجسد، العقل - الجسد، إلخ)، وانقطاع عن الآخرين (الانتقال من بنية اجتماعيّة من نمط جماعي إلى بنية من نمط فرداني)، وانقطاع عن الكون (لم تعد معارف الجسد جزءًا من علم كونيَات، بل أضحت مستقلّة ومنحصرة في تعريف الجسد ذاته). ومنذ علماء التّشريح الأوائل، وخاصّة بعد فيزاليوس، لم يعد تصوّر الجسد مرتبطًا برؤية شموليّة للشّخص؛ فلم يعد يتجاوز الجسد للبحث في كون مؤنسن عن مبدأ رؤيته للعالم. فقد أضحى علماء التّشريح يُميّزون الإنسان عن جسده، فيفتحون الجثث وينظرون، كما تقول مارغريت يورسينار، إلى «**مثال جميل للآلة البشريّة**» دون أيّ اعتبار لهويّتها. وأضحت المعارف الطبيّة قائمة على الدّراسة الدّقيقة للجسد، ولكنّه جسد دون أساس ومنقطع عن الإنسان، يُنظر إليه بوصفه وعاءً للمرض. فمع فيزاليوس، نشأت ثنائيّة منهجيّة هي التي ما زالت إلى الآن تُغذّي ممارسات المؤسّسة الطبّية وأبحاثها وتُواصل إلى اليوم طريقها باتّجاه البيولوجيا الجزيئيّة. فالمعرفة التشريحيّة والفسيولوجيّة التي يقوم عليها الطبّ تُكرّس استقلاليّة الجسد دون اهتمام بالذّات التي تُجسّده، وتجعل الإنسان بدرجة أو أخرى سعيدًا بامتلاك جسد خاضع لمقتضياته البيولوجيّة.

ولكي يفهم الطّبيب المرض بشكل أفضل، يقوم بفصله عن ذاتيّة المريض، فلا ينظر إلى المرض باعتباره نتاج مغامرة فرديّة لإنسان محدّد في الزّمان والمكان، بل باعتباره خللاً مجهولًا في إحدى الوظائف أو الأعضاء. فالمرض مجرّد تغيّر لا يمسّ الإنسان في ذاته إلاّ بشكل غير

مباشر ولا يتعلّق سوى بجسده، فهو شيء دخيل ناشئ عن سلسلة علل ميكانيكيّة. فقد أهمل الطبّ في تطويره التّدريجي لمعارفه وخبراته، الذّات وتاريخها، وبيئتها الاجتماعيّة، وعلاقتها بالرّغبة والقلق والموت، ومعنى المرض، واكتفى بالنّظر في «آليّة جسديّة» ابتُذلت بعد ذلك بأشكال مختلفة، كان آخرها علم الوراثة. وقد كان يُفترض أن تعمل الاستشارة الطبّية على استعادة الذاتيّة وأن تربط بين الجسد والمريض. لكن هذه الفجوة لا يتمّ تجسيرها دائمًا من قبل الأطبّاء الذين يعتمدون قدرًا كبيرًا من التّقنية أو المستعجلين. وإذا كان لطبّ إنساني أن يجد لنفسه مكانة تليق به في هذا المجال، وهي في الغالب مكانة الطبّ العامّ، إلاّ أنّ تقدّم الإجراءات التقنيّة في رعاية المرضى يُقلّل من فعاليّته ويزيد التّباعد بين المرض والمريض[1]

ذلك أنّ الطبّ يُراهن على الجسد، ويعتمد إناسة مترسّبة لا تُمثّل معرفة عن الإنسان، بل معرفة تشريحيّة وفسيولوجيّة مدفوعة نحو أقصى درجات الصّقل من خلال التخصّص المفرط في بعض الوظائف أو الأعضاء، واستخدام تقانات المَصْوَرات (imageries) الجديدة في تشخيص الأمراض، واللّجوء في ذلك إلى وسائل يزداد فيها اعتماد التقنيات يومًا بعد

(1) طبعًا، الطبّ ليس واحدًا، وتصعب الكتابة حوله بسبب تنوّع ممارساته. ولئن كان دور الطّبيب فيه أساسيًّا، إلاّ أنّ نوعيّة الحضور في المستشفى إلى جانب المرضى يختلف من طبيب إلى آخر. فنجد بعض الأقسام تشتهر بجودة الاستقبال وجوّ الثّقة والاهتمام بتطوير الكفاءات، وأخرى تعمل بطريقة استبداديّة، فتهمل الكفاءات على حساب الرّعاية المقدّمة للمريض. وتشهد أقسام المستشفيات توتّرات خاصّة بجميع الفئات. وتحدّد كفاءة رئيس القسم والقيّمين عليه المناخ المؤسّسي سلبًا وإيجابًا، وهو ما يُؤثّر بالضّرورة في الفعاليّة العلاجيّة.

يوم، ولاسيّما أنظمة التخصّص المُحَوْسَبَة التي تُساعد على التّشخيص، وهي إجراءات يفرضها المنطق الطبّي، من بين أمور أخرى، وبلغت نقطة المنتهى. فقد سبق أن كان الجسد متميّزًا بالفعل عن الإنسان، غير أنّه أضحى الآن مفتّتًا إلى أقصى الحدود. أمّا المريض، فيُتصوّر تجريديًّا كشبح خفيّ يحكم شتاتًا من الأعضاء المنفصلة منهجيًّا عن بعضها البعض.

ويُشبّه الطبّ حركات الجسد وجذورها التشريحيّة والوظيفيّة بآلة بيولوجيّة متطوّرة؛ ولذلك يكفي أن نعرف كيفيّة تصنيف الأمراض وردود أفعال الجسد تجاهها كي نقضي على المرض بوصفه شيئًا غريبًا. ولعلّ ما يُخفّف من آثار هذا التصوّر بشكل محسوس هو الأسلوب الخاصّ لكلّ طبيب والالتجاء عادة، وهو ما ساد لفترة طويلة، إلى طبيب الأسرة (الطبيب العامّ اليوم) الذي يعرف العائلة وتاريخ مرضاه ويعتمد بشكل حدسي معطيات أخرى في تقييم مرض كلّ مريض ووسائل علاجه. وفي هذه العلاقة الشخصيّة، يكون الطّبيب شيئًا آخر غير تقني الجسد البشري، فهو يستطيع، إذا امتلك المهارة والحساسيّة، أن يفهم المريض بما يتجاوز ما تقوله الأعراض.

وفي بحثه عن فعاليّته الخاصّة، قام الطبّ ببناء تصوّر للجسد المريض يتجاهل تفرّد الإنسان المتألّم. فقد غدا المريض مجرّد ظاهرة عَرَضيّة لحَدَث فسيولوجي (المرض) أصاب جسده. وتُشير لغة المرضى («قلبي يتهالك»، «إنّه الكولسترول»، وما إلى ذلك) أو في بعض الأحيان لغة بعض الخدمات في المستشفى («رئة الرّقم 12»، «قُرحة السّرير 34»...) إلى هذه الثنائيّة التي تميّز الإنسان عن جسده، والتي أقام عليها الطبّ

إجراءاته وبحثه عن الفعاليّة، في نفس الوقت الذي تُعزّز فيه حدوده رؤية أداتيّة للجسد. وفي هذا البناء المعرفي والعملي، يكون الإنسان، بهويّته الخاصّة، حاضرًا بالغياب.

وهذه الرّؤية للمرض تدفع المريض إلى الاستسلام بشكل سلبي للطّبيب وانتظار مفعول العلاج الذي يُعطيه. فالمرض شيء آخر غير المريض، وجهده من أجل التّعافي وتعاونه النّشط غير ضروريّن. فلا يُشجّع المريض إلاّ نادرًا على التّساؤل عن المعنى الحميمي لمرضه، أو ضرورة الاعتناء بنفسه، ويكفي أن نطلب منه الصّبر والالتزام بتوصيات الطّبيب وبمواعيد الأدوية وانتظار النّتائج.

وهذه هي العقبة أمام طبّ يُعالج المرض ولا يُعالج الإنسان: اللّجوء إلى معرفة بالجسد وإهمال الإنسان المتألمّ. فأسباب نجاح هذا الطبّ هي ذاتها أسباب فشله. فهو اختيار لرؤية ولأخلاقيّة تُلقي الضّوء على بعض الحقائق دون أخرى. وهذا ما يجعل الطبّ يرى أنّ ما يُحقّقه من فعاليّة أكبر ممّا يفتقر إليه، وهو ما يُثير نقاشًا عامًّا. فهو يُعالج مرضًا، ولا يُعالج مريضًا، أي لا يُعالج إنسانًا منخرطًا في مسار اجتماعي وفردي. ولعلّ المشاكل الأخلاقيّة التي تثيرها الأبحاث في مجال التّقانة الحيويّة أو القتل الرّحيم من أبرز الأمثلة على هذا الرّهان الطبّي على الجسد البشري في ظلّ الإهمال النسبي للإنسان.

وضمن هذه الشّروط، لا يُعير العديد من الأطبّاء الجانب العلائقي ما يستحقّ من أهميّة (وفي الغالب حتّى في الطبّ النّفسي الذي يهيمن عليه علم الأعصاب والذي يتمّ فيه دفع النّموذج الآلي إلى حدّه الأقصى)، إذ

تقتصر العيادة أو زيارة سرير المريض في مجرّد جمع المعلومات اللاّزمة للتّشخيص. وغالبًا ما يحدث هذا في العيادات الطبّية الخاصّة بدافع اهتمام بالرّبح لا شأن له مطلقًا بعلاج المريض. أمّا في المستشفيات العموميّة، فيُوكل الجانب العلائقي إلى الممرّضات ومساعدات الرّعاية، بينما يُحبّذ الطّبيب الجانب التّقني لمهنته. ومن الأمثلة على ذلك أنّ الالتجاء إلى خدمات الرّعاية التلطيفيّة ومرافقة المحتضرين (وأحيانًا مجرّد مرافقة المرضى) دليل على ما يُعانيه النّاس في نهاية حياتهم من شعور بالوحدة ومن تخلٍّ عنهم في المستشفيات بتعلّة «فشل» الطّبيب (يُقال بشكل أكثر أناقة «فشل الطبّ»). وبالتّأكيد، فإنّ الأمر لا يتعلّق فحسب بعُزلة أو إهمال تقني، بل بأمر إنساني. فالمحتضَر يخلق فراغًا حوله إذا لم يجد رغبة قويّة من الطّبيب في «أنسنة» عمله، أو لم يتلقّ الدّعم القويّ من الأسرة والأقارب.

وفي أعقاب ميخائيل بالنت (Michael Balint) وعمله على توضيح أوجه القصور في العلاقة العلاجيّة، أدرك العديد من الأطبّاء أهميّة التّواصل والتّحاور مع المريض، وأضحوا يعرفون أنّ المريض إنسان يشعر بالألم في حياته قبل جسده، وهذا ما فهمه الطبّ «البديل» بشكل جيّد. وبالمقابل، فإنّ المرضى يرفضون المواقف السلبيّة ويتولّون مسؤوليّة علاج أنفسهم بأنفسهم. وتلعب جمعيّات المرضى دورًا حاسمًا في فرض التوسّع في العلاجات والضّغط على البحث الطبّي. وبالمثل، يقوم المرضى وأسرهم بمراجعة مواقع الإنترنت بانتظام للتعرّف على أحدث العلاجات أو جمع شهادات من مرضى آخرين. فما كان يتبادلونه

همسًا في قاعات الانتظار، أضحى يُتداول اليوم في الفضاء اللاّمتناهي للإنترنت، وهذا ما يضطرّ الطّبيب إلى التّوافق مع ردود فعل المريض بشأن علاجه.

خصوصيّة الطبّ العامّ

من حيث المبدأ، يكون الطّبيب العامّ في وضع مناسب لرؤية الإنسان في ما يتجاوز مرضه، وبالتالي العمل على عدم تجاهل خصوصيّات مريضه ومحيطه وأن يعرف التّأثير الوجودي والعائلي والمهني للرّعاية أو الاستشفاء على مريضه. بل عليه أن يكون قادرًا على إدراك كيف يطيب عيش إنسان أضحى مريضًا، وكيف يمكن لبعض الأدوية أو العمليّات الجراحيّة إذا أُعتمدت دون مراعاة معطياته الشخصيّة، أن تُدمّر علاقته بالعالم. فمن خلال اكتساب ثقة المريض، يصبح الطّبيب قادرًا على محاورته وبيان مدى خطورة المرض، والموازنة بين مقتضيات الرّعاية وعادات نمط عيشه، وإقناعه بما ينبغي التّضحية به من أجل استعادة الصحّة، وتقديم نصائح إلى العائلة حول المخاطر الصحّية لبعض عادات العيش. فالمرض لا يُنتج صدمة تُعطّل حياة المريض فحسب، بل يُسبّب أيضًا، في بعض الظّروف، تمزّق النّسيج الأسري والصّداقات، وتُؤثّر في العلاقات المهنيّة، وحتّى الدراسيّة والعاطفيّة عند الأطفال، إلخ. وفي هذا الصّدد، غالبًا ما يلعب الطّبيب العامّ دور المرشد من خلال النُّصح النّاتج عن خبرة يفتقدها المريض وعائلته. فهو في الوقت نفسه، شخص موثوق عند المريض الذي يتابعه بانتظام، ولكلامه سلطة ووزن

في الحياة. فالطبّ علاقة علاجيّة ينخرط فيها الطّبيب بجوارحه زيادة على ما يُقدّمه من علاج ورعاية[1].

ويُعبّر الكاتب البرتغالي ميغيل تورغا (Miguel Torga)، وهو طبيب، عن هذه الحقيقة بشكل واضح في مذكّراته: «**عيادات، والمزيد من العيادات. يبدو أنّ هؤلاء المساكين يضعون مآسيهم جانبًا طوال عام كامل، ليخبروني بها عند وصولي. وحينها أفحص وأتحسّس وأصف الأدوية وأعد بالشّفاء، ولكن في نهاية المطاف أشعر أنّني المستفيد الحقيقي من هذا السّخاء الطبّي. وفي هذه المناسبات، أُعيد اكتشاف طعم مهنتي الذي قتلته المدينة تدريجيًّا**». هنا يُعبّر تورغا عن ارتباطه بالسجلّ الطبّي للمريض، وبرواية المريض لمعاناته. ويواصل قائلاً: «**هذه هي اللّحظة الإنسانيّة العظيمة للعمل الطبّي. اللّحظة التي تنبجس فيها الهواجس أو تُكبت، والتي تطفو فيها الحقيقة إلى السّطح أو تظلّ غائبة، والتي قد يتحقّق فيها اللّقاء بين اليأس والرّحمة أو يغيب**»[2]. فالتّواصل مع الطّبيب العامّ يخفّف من القلق ويعزّز لحظة الاعتراف الذي يتوق إليها المريض المثقل بآلامه. ولا يعود هذا إلى دوافع أخلاقيّة فحسب، بل لأسباب عمليّة أيضاً، لأنّه لا يوجد علاج فعّال دون أن يراعي المعالج دلالات مريضه وقيمه. فلا يُمكن أن تُعالج

(1) انظر: ميخائيل بالنت، **الطّبيب ومريضه ومرضه**، باريس، 1966 (الترّجمة الفرنسيّة).
Michael Balint, *Le médecin, son malade et la maladie*, Paris, Payot, 1966 (trad. franç.).

(2) ميغيل تورغا، في **التحرّر الدّاخلي: صفحات من مذكّرات 1933-1977**، باريس، 1982، ص 297 (الترجمة الفرنسية).
Miguel Torga, ***En franchise intérieure. Pages de journal 1933-1977***, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 297 (trad. franç.).

إنسانًا رغمًا عنه أو أن تفرض عليه علاجًا ينتهك وجدانه أو يُخالف تقاليده أو يهدم الفكرة التي يحملها عن نفسه[1] فلا يُمكن أن يُعالج مريض كما لو كنّا نُصلح عطلاً في محرّك.

طبّ إنسان؟

إن طلب المعنى من الطّبيب يتجاوز، من منظور إناسي، الألم أو القلق الفوري؛ بل ينخرط بشكل أعمق في معنى الوجود الذي يدفعه انبجاس الألم إلى أقصى الحدود. فأن تفهم معنى ألمك هو طريقة أخرى لفهم معنى حياتك. كما أنّ الفشل في إدراك سبب ألمك هو تعبير عن مقدار تفلّت الوجود منك. فالشّعور بأنّ الطّبيب لديه إجابة يحقّق الاطمئنان عند المريض، وافتراض المعرفة عنده يعيد إدماجه في نسيج الحياة. وفي الطبّ أكثر من أيّ مجال آخر، حيث تكون المعاناة والموت دومًا على المحكّ، يعتمد التزام الطّبيب على أخلاقيّات المسؤوليّة بعيدًا عن الشّعور بأنّه يعرف المرض أكثر ممّا يعرفه مريضه. فهذا الموقف المتغطرس والاستبدادي هو ما أضرّ بالطبّ أيّما ضرر. ولعلّ قصّة ليو تولتستوي (Leo Tolstoy) مثاليّة في هذا الصّدد. فقد ظلّ إيفان إيليتش (Ivan Illitch) يشكو من ألم خفيف لعدّة أيّام، وذهب إلى طبيب فحصه على عجل. وحين كان إيفان ينتظر بقلق نتيجة التّشخيص، سأل الطّبيب بخجل: «**نحن المرضى قد نطرح أحيانًا أسئلة غير مناسبة... ولكن هل**

---

(1) انظر: آرثر كلاينمان، **سرديّات المرض: المعاناة والشّفاء والشّرط الإنساني**، نيويورك، 1988
Arthur Kleinman, ***The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition***, New York, Basic Books, 1988.

هذا المرض خطير؟ وكان أن حدجه الطّبيب بنظرة صارمة من خلال نظّاراته وكأنّه يقول: أيّها المتّهم، إذا لم تلتزم بحدود الإجابة عمّا يُطرح عليك من أسئلة، فسأضطرّ إلى إخراجك من قاعة المحكمة. لكن الطّبيب قال: لقد أخبرتك بالفعل بما رأيته ضروريًّا ومناسبًا لتعرفه، ونتيجة التّحليل ستكمل الفحص»[1] فما من سؤال يظلّ دون إجابة إلاّ ويثير القلق والفزع وتخيّل الأسوأ، إذ يُغذّي الشّعور بالتخلّي عنك والإحساس بالذّنب[2] وأخلاقيّات المسؤوليّة تعني مراعاة تفرّد الإنسان في معاناته، وتحوّل الطبّ من علم جسد إلى علم إنسان.

في أي ممارسة مهنيّة تقتضي استدعاء الآخر الكبير[3] (l'Autre)، تتشابك ثلاثة عناصر: المعرفة، والمهارة، والقدرة على التّواصل. وفي

---

(1) ليو تولستوي، **وفاة إيفان إليتش**، باريس، ص 204.
Léon Tolstoï, ***La mort d'Ivan Illitch***, Paris, Le Livre de poche, 2014, p. 204.

(2) الوضع صعب بشكل خاص في حالات الألم المزمن، راجع: دافيد لوبروتون، **إناسة الألم**، باريس، 2004.
David Le Breton, ***Anthropologie de la douleur***, Paris, Métailié, 2004.

(3) **ملاحظة من المترجم**: بدا لنا أنّ الكاتب يعتمد بعض مصطلحات المحلّل النّفساني الفرنسي جاك لاكان (Jacques Lacan)، دون أن يُصرّح بذلك. ومن الأمثلة الدالّة استخدامه مفهوم «الآخر» في هذا الكتاب مميّزًا، كما يفعل لاكان بين «الآخر الصّغير» (autre بالفرنسيّة بحرف a صغير) الذي ليس بآخر فعلاً، وإنّما الصّورة المتخيّلة وانعكاس للأنا أو «النّظير» أو «الصّورة المنعكسة للأنا» المُسجّلة بالكامل في النّظام المتخيّل، وبين «الآخر الكبير» (Autre بالفرنسيّة بحرف A كبير)، الذي يُمثّل الغيريّة المُطلقة والمتجاوزة لغيريّة النّظام المتخيّل الوهميّة، حيث أنّها غير قابلة للتمثّل من خلال التّماهي. وقد استخدم لوبروتون «الآخر الكبير» خمس مرّات في هذا الكتاب، واستخدم لفظ «الآخر» بمعنى «الآخر الصّغير» بلا عدد. وتنسحب هذه الملاحظة أيضًا على مصطلحي «الذّات الكبيرة (Soi بالفرنسيّة بحرف S كبير)و«الذّات الصّغيرة» (soi بالفرنسيّة بحرف s صغير) بمعنى

الممارسة الطبّية، تُقدَّر المعرفة من قِبَل كلّية الطبّ، والمهارة من قِبَل الممارسة السريريّة والقدرة على التّواصل مع الآخرين وخاصّة المرضى. وعلى الطّبيب، كي لا يفقد أحد عوامل العلاج الرئيسيّة، ألاّ يحتقر أيًّا من هذه الأبعاد. فإن استقامت له هذه الشّروط، أضحى لا يعالج العضو المريض، بل يعالج إنسانًا متألّمًا يعرف أنّه منخرط في ثقافة خاصّة (تمثّلات، قيم، إلخ) وشرط اجتماعي (أسلوب عيش، إلخ) وعلاقات محدّدة (مع الزّوج، الأسرة، إلخ)، دون إغفال التفرّد الذي لا يمكن اختزاله في واحد من هذه المكوّنات، لأنّ اجتماعها لا يستنفد ما يجعله فردًا صاحب تاريخ خاصّ ونفسيّة خاصّة. وبالمثل، فإنّ الطّبيب لا يكون أيضًا بمعزل عن هذه الخصائص، فهو أيضًا إنسان منخرط في ثقافة (ثقافته الطبّية، إضافة إلى ثقافة نشأته)، وشرط اجتماعي، ونسيج من العلاقات، ونفسيّة خاصّة وتاريخ خاصّ. وفي مواجهة الرّغبة في فرض رؤيته للعالم على مريضه بحكم تعصبّه لرسالته الذي طالما أدانه ميخائيل بالنت، من المهمّ أن يعامل الطّبيب مريضه في ظلّ شعور مشترك بالتّساوي في الكرامة والاعتراف المتبادل، وهذا ما يُحقّق شروط طبّ الإنسان.

فسيفساء تمثّلات الجسد

إنّ الحديث عن الجسد في المجتمعات الغربيّة يعني استحضار المعرفة التشريحيّة الفسيولوجيّة التي يقوم عليها الطبّ الحديث،

«الذّات» الفرديّة، حيث استخدم مصطلح «الذّات الكبيرة في هذا النصّ في مناسبة واحدة سيتفطّن لها القارئ في حينها، واستخدم مصطلح «الذّات الصّغيرة» بمعنى «الذّات» الفرديّة في مواضع عديدة.

وافتراض وجود إجماع حولها، لكنّنا ننسى، كما يذكّرنا به جورج بالانديه (Georges Balandier)، أنّ «**المجتمعات ليست أبدًا ما تبدو عليه أو ما تدّعيه، لأنّها تُعبّر عن نفسها على مستويين على الأقلّ؛ الأوّل سطحي، يعرض البنى «الرسميّة»... والآخر عميق، هو ما يسمح بالوصول إلى العلاقات الحقيقيّة الأساسيّة والممارسات التي تكشف عن ديناميّات النّظام الاجتماعي**»[1] والمعرفة الطبّية الحيويّة اليوم، هي بمعنى من المعاني التّمثيل الرّسمي لجسد الإنسان. فهي تُدرس في الجامعات، وتُعتمد في مختبرات الأبحاث والإجراءات التجريبيّة، وهي أساس الطبّ الحديث... ولكن هذه المعارف الخفيّة غير موزّعة على النّاس بشكل عادل.

ففي المجتمعات الغربيّة، يعيش الجميع بمعرفة غامضة عن جسدهم. فهم يتلقّون ما يشبه المعرفة التشريحيّة والفسيولوجيّة على مقاعد المدرسة أو المعهد من خلال النّظر إلى تماثيل الهيكل العظمي في الفصل أو صفحات القواميس، أو من خلال استيعاب المعرفة الشّائعة التي تُتداول يوميًّا بين الجيران والأصدقاء أو في وسائل الإعلام بشأن تجربة المؤسّسة الطبّية، إلخ. ونادرًا ما يعرف النّاس بشكل فعلي تحديد مواقع الأعضاء أو فهم المبادئ الفسيولوجيّة لوظائف الجسد. فهذه المعرفة عند معظم النّاس بدائيّة. ففي إدراكهم لما يشكّل الجزء الدّاخلي الخفيّ من أجسادهم، يلجأ النّاس عادة بالتّوازي إلى عدد من المراجع الأخرى. فالطبّ لا يغطّي

---

(1) جورج بالانديه، **المعنى والقوّة**، باريس، 1981، ص 7.
Georges Balandier, *Sens et puissance*, Paris, PUF, 1981, p. 7.

جميع اهتمامات المريض الذي لا يعتبر حالته مجرّد حدث بيولوجي، بل في المقام الأوّل تساؤلاً حول الذّات يستدعي البحث عن معنى، ومن هنا استخدام الطّبابات الأخرى.

طبابات شعبيّة

إنّ اللّجوء إلى ممارسات لا تخلو نسبيًّا من الجدل، والملوّثة بشبهة الخرافة، إلخ، يشهد على غموض المرجعيّات وغيابها عند فاعلين ينتمون، بحكم تكوينهم وطبقتهم الاجتماعيّة، إلى عالم غريب تمامًا عن تلك المعارف. لكن إنسان المدينة الذي يتّجه نحو الرّيف (أو يلتقي معالجًا تقليديًّا في مدينته ذاتها) لا يبحث فقط عن علاج عجز الطبّ عن تقديمه، بل يجد أيضًا في تواصله مع المعالج صورة عن جسده أجدر بالاهتمام من تلك التي تُوفّرها المعرفة الطبّية البيولوجيّة، إذ يكتشف في حواره مع المعالج بُعداً رمزيًّا مدهشًا يُثري وجوده رمزيًّا. فالطبّ لئن كان يُجيب عن سؤال أسباب المرض، فإنّه يترك في الظلّ السّؤال عن معناه.

ويُوجد العديد من أشكال المعرفة المتعلّقة بالصّحة في التّقاليد الشعبيّة. وهي تقوم على جملة من المعارف ومهارات التّواصل هي ما يُحدّد صورة الجسد. لكن المعرفة بالإنسان، في المقام الأوّل، هي تلك التي لا تعزل الجسد عن الكون وتهتمّ بما بينهما من توافقات، إذ أنّ نفس «المواد الخام» تُشكلّ في آنٍ بنية الإنسان والعالم.

وتصف إيفون فيرديه (Yvonne Verdier) في دراستها تقاليد قرية مينو (Minot) الصّغيرة في إقليم برغونيّة (Bourgogne) الفرنسي، الفيزيولوجيا

الرمزيّة للنّساء، وخاصّة خلال فترات الحيض. فخلال هذه الأيّام القليلة، لا تنزل المرأة أبدًا إلى القبو حيث تُخزّن مؤن العائلة: اللّحوم المملّحة والمخلّلات وبراميل النّبيذ والخمر وما إلى ذلك، خشية إفساد الطّعام الذي تلمسه. ولنفس الأسباب أيضًا، لا يُذبح الخنزير أبدًا في تلك الفترات.

ويمتدّ التّأثير الضارّ للدّم النّازف من المرأة إلى مهامّها اليوميّة المألوفة، فقد أجابت إحدى النّساء عن سؤال حول أعمال الحائض داخل المطبخ بقولها: «**صُنع الكعك والزّبدة، هذا مستحيل! لا يمكن أن تتولّى المرأة صنع المايونيز أو خفق البيض وهي في تلك الحالة. هذا لن ينجح**»[1] ففي فترة الحيض، تنشأ روابط رمزيّة متينة بين المرأة وبيئتها تؤثّر في العمليّات الطبيعيّة أو تصرّفاتها المعتادة، كما لو أنّ الجسد يتحوّل بتدفّق الدّم، ليفيض ويتجاوز حدوده ويُغيّر نظام الأشياء. وتشير فيردييه إلى أنّه «**خلال فترات الحيض، لا تكون النّساء مخصبات، وهذا ما يُعيق كلّ عمليّة تحوّل تُشبه الإخصاب: خفق البيض، وصنع الزّبدة والعصائر وأنواع المرق والقديد، وكلّ ما يجب أن «يتشكّل». فوجودهنّ من شأنه أن يُجهض هذا الحمل البطيء المتمثّل في اللّحم المقدّد في غرفة التّمليح، والنّبيذ في الجرار، والعسل في المنحلة**» (ص 37). فالجسد شبيه بحقل قوّة يُؤثّر في كلّ ما يقترب منه. ففي التّقاليد الشعبيّة، يكون الجسد

---

(1) إيفون فيردييه، **طرائق القول، طرائق الفعل**، باريس، 1979، ص 20.
Yvonne Verdier, ***Façons de dire, façons de faire***, Paris, Gallimard, 1979, p. 20.

متّصلاً بالعالم، وجزءًا غير منفصل عن الكون. ومثل هذه المعارف، وإن أضحت اليوم متشظيّة، إلاّ أنّها لم تختف تمامًا من الأرياف الأوروبيّة.

ما هي الأسباب التي جعلت هذه الطّبابات مرتبطة بالنّاس ورؤيتهم للعالم، ويمارسها معالجون عرضيّون هم في الأصل مجرّد فلاّحين أو رعاة أو مزارعي كروم، أي أناسًا متشابهين اجتماعيًّا وثقافيًّا مع من «يعالجونهم»[1]؟

يستشعر مجبّر العظام البنية الميكانيكيّة لجسد الإنسان من خلال الجلد، وقد يُوسّع معارفه أحيانًا بالاطّلاع على لوحات تشريحيّة أو بعض الكتب الشعبيّة البسيطة. وهو يُعالج حالات الخلع والكسور، ويعيد الجسد إلى حالته الطبيعيّة. وتتعلّق هذه المعرفة التجريبيّة بالإنسان والحيوان معًا. وينحدر هؤلاء المعالجون من مهن تكون فيها العلاقة مع الحيوان يوميّة: رُعاة، مدربّو خيول، وبياطرة، وما إلى ذلك. ومن خلال حاسّة اللّمس القويّة عنده وعمليّات الجسّ، يحدّد مجبّر العظام المشكلة ويعالجها باستخدام عمليّات ميكانيكيّة مثل السّحب و**«إعادة العظم إلى موضعه»**، وما إلى ذلك. ولا تخلو السّلسلة الحيوانيّة من وحدة

(1) للحصول على توصيف أعمق للمعرفة التقليديّة بالجسد، انظر: فرانسواز لوكس، **الجسد في المجتمع التّقليدي**، باريس، 1979؛ وتحت إشراف فرانسواز لوكس، **المعالجون التقليديّون والألم**، باريس، 1992؛ فرانسوا لابلانتين، **إناسة المرض**، باريس، 1993

-Françoise Loux, ***Le corps dans la société traditionnelle***, Paris, Berger-Levrault, 1979.

-Françoise Loux (dir.), ***Panseurs de secret et de douleur***, Paris, Autrement, 1992.

-François Laplantine, ***Anthropologie de la maladie***, Paris, Payot, 1993.

نسبيّة بين الأجساد تؤدّي إلى الإنسان. وإذ يتجاور الحيوان والإنسان في العالم الرّيفي، حتّى أنّه يتمّ في الغالب تسمية كلّ حيوان باسم فردي يخصّه وحده كما تقتضي العادة، فإنّ هذا القرب يُعزّز الاعتقاد بتشابه البنى العضويّة بين الإنسان والحيوان بحيث تنطبق نفس العلاجات على كليهما. ومن ثمّ، فإنّ الإنسان يقوم بمداواة جروح الحيوان، ويقدّم له العقاقير، أو يستخدم صلوات كرّستها التّقاليد تعزيزًا لما يقوم به من علاج.

وهذا النّهج الأخير هو مجال «مضمّد الحروق» الذي لا يكاد يخلو مجتمع ريفي من مواهبه العلاجيّة. كما يتمتّع الرّقاة بالقدرة على شفاء الحروق عن طريق إزالة «أثر النّار»، وتعزيز تجدّد أنسجة الجلد، ومنع تشكّل آثار حرق واضحة عليه. ويستهدف عمل «مضمّد الحروق» الإنسان كما الحيوان. كما يُمارس معالجون آخرون موهبتهم في علاج الثآليل، والبثور، والتقرّحات النّاتجة عن الصّقيع، والأمراض العصبيّة والجلديّة، والبواسير، والرُّعاف، ولدغات الثّعابين، ولسعات الزّنابير، إلخ، وهي المشاكل الصحّية المعتادة في المجتمعات الريفيّة. وغالبًا ما يكون المعالج وريث موهبة تلقّاها من معالج آخر بوصيّة شفويّة قبيل وفاته. ويتمّ اختيار الشّخص الموصى له من بين أفراد العائلة أو الحيّ، ويكون محلّ ثقة وقادرًا بدوره على ممارسة مهامّه في خدمة المجتمع المحلّي. وفي كثير من الأحيان يرث الموصى له أيضًا دفترًا يتضمّن قائمة بالأمراض وطرق العلاج المعتادة التي كان يعتمدها المعالج. ويرتبط كلّ علاج لمرض محدّد بدعاء مخصوص يقوله المعالج سرًّا أو غمغمة أثناء

القيام بعمله. ولكن يمكن المعالج أن يكتسب الموهبة أيضًا بالولادة (كأن يُولد في ذكري ميلاد مفترض لقدّيس معيّن، إلخ)، أو بحكم ترتيبه بين إخوته (كان يكون الطّفل الخامس أو السّادس بينهم، إلخ)، أو بتميّز طريقة ولادته (ولادة مقعديّة مثلاً)[1] ويختلف الاعتراف الاجتماعي بالمضمّد وطرق علاجه باختلاف التّقاليد المحليّة.

ويمتلك المعالجون التقليديّون دراية بأكثر الأمراض شيوعًا، ويقدّمون سلسلة من العلاجات المرتبطة بمعرفة واسعة بفوائد الأعشاب. وغالبًا ما يتمّ اختيار الأعشاب عند حصول بعض الاقترانات الفلكيّة (عند اكتمال القمر مثلاً، أو زمن الانقلاب الصيفي، إلخ) حين تكون الأعشاب في أوج فعاليّتها. ويستخدم المعالجون التقليديّون أيضًا فضلات الحيوانات (الرّوث والبول)، وبعض الموادّ المنزليّة، وحتّى العناصر المعدنيّة. كما يتمّ العلاج بالمستحلبات والمنقوعات والحقن والتّحاميل والحمّامات والمراهم، إلخ. وغالبًا ما تكون ممارساتهم مستوحاة من مبدأ التّناظر الموروث من طبّ السّيمياء: فيتمّ علاج البواسير بثمرة القسطل الهندي (marron d'Inde)، والرّئتين بحبّات الفاصوليا، وأمراض الكبد بنبتة الكوشاد الأصفر (gentiane)، إلخ. وتستخدم العائلات وصفات طبّية مماثلة موروثة عن الأجداد سبق أن جُرّبت فصحّت، من أجل تخفيف أوجاع الأمراض الشّائعة في الأرياف.

---

(1) الولادة المقعديّة: هي الولادة التي يكون فيها الجنين في وضعيّة طوليّة بحيث تكون مؤخّرته أو قدماه الأقرب إلى عنق الرّحم، وهذا على غير العادة في الولادة الطبيعيّة التي يقوم فيها الجنين بالانقلاب تلقائيًّا بحيث يغدو رأسه إلى الأسفل استعدادًا للولادة [المترجم].

وفي الحياة اليومية، يُفترض أن تصدّ الإجراءات الرمزيّة «العين» وسوء الحظّ، ولكن عليك أن تعرف كيفيّة منع هذه المخاطر: تلاوة رقية في سرّك، ثني أصابع يدك اليمنى بطريقة محدّدة لـ«قطع طريق الشرّ»، إلخ. وعندما يحلّ سوء الحظّ بعائلة بشكل متكرّر، يُعزى الأمر إلى شخص حسود ألقى سحرًا ضارًّا على الأسرة، وحينها لا علاج تقليدي لهذه الحالة، ولا حلّ لها إلاّ الاستنجاد بأحد الرّقاة. ذلك أنّ أصل السّحر شرّ، ولا يمكن صدّ الشرّ إلاّ من قبل راقٍ يُمكنه من خلال تدخّل طقوسي يعتمد الصّلاة إبطال مفعول السّحر أو توجيهه ضدّ السّاحر المفترض. وباستخدام «السّحر التّعاطفي»، يستخدم الرّاقي في قلامة أظافر الشّخص المستهدف وبعضًا من فضلاته وشعره. ذلك أنّ ذات المستهدف تتركّز بالكامل في تلك الأجزاء الصّغيرة من جسده التي تظلّ مرتبطة به كما كانت قبل انفصالها عن جسده. كما أنّه يستخدم «السّحر التّشاكلي» (العمل على دمية تشبه الضحيّة، وما إلى ذلك) حيث يُؤثّر الشّبيه في الشّبيه. ومن خلال هذين المنطقيْن، يغدو الجسد قابلاً لأعمال السّحر التي تستهدفه. وفي السّحر الشّعبي، لا يقتصر الشّخص على حدود الجسد، بل يمتدّ إلى كلّ ما يشكّل هويّته الاجتماعيّة: ممتلكاته، وأحبّائه، ومواشيه، وحقوله، وما إلى ذلك. كما أنّه لا ينفصل عن ذات الشّخص، إذ هو يجسّد حالته ويظلّ متّحدًا مع الموادّ التي تنفصل عنه اثناء حياته. فيكفي التّأثير على جزء من جسد الضحيّة لكي يحدث المفعول بشكل رمزي على الضحيّة ذاتها. فالسّحر هو تمثيل اجتماعي ينحو نحو الفردانيّة. ذلك أنّ الضحيّة لا يمكن اختزالها في جسدها،

بل تشمل كلّ ما يشكّل هويّتها الاجتماعيّة، مثل عائلتها وممتلكاتها، على سبيل المثال[1]

في مجتمعاتنا، كان اللّجوء إلى القدّيسين الشّافين أمرًا شائعًا حتى بداية هذا القرن، ولكنّه بدأ يتناقص تدريجيًّا بتأثير موجة الهجرة من الأرياف نحو المدن. ويشتهر القدّيس بقدرة فعّالة في شفاء الأمراض. فيكفي المرء أن يُصلّي في مقامه أو يُقدّم له نذرًا أو يزوره أو أن يُشعل شمعة عند قبره كي ينال بركته. وغالبًا ما يُنسى دوره كوسيط بين الله والعبد، فيغدو فاعلاً بذاته. ويختصّ كلّ قدّيس من حيث المبدأ بشفاء مرض محدّد، ونادرًا ما يتعدّى ذلك. ويُتوجّه إلى القدّيس بزيارة ضريحه أو مصلّى أو كنيسة تحوي تمثاله مثلاً، وهو ما يتطلّب انتقال المريض أو أحد أقاربه إليه. ولكلّ منطقة قدّيسوها، وعلى المرضى أن يعرف من هو القدّيس المتوجّب زيارته طلبًا للشّفاء. وقد كان من دور العرّافين أن يُعلنوا لكلّ مريض يستعين بهم اسم القدّيس الواجب زيارته طلبًا للعلاج ومكانه. كما يتمّ استدعاء القدّيس بشكل جماعي من خلال المواكب أثناء الأوبئة، أو من أجل الاستسقاء أوقات الشدّة والجفاف، وهو ما كان يشجّعه رجال الدّين لأنّه يُعزّز التّقوى الشعبيّة.

وتنتقل الأشياء المشتهرة بالشّفاء من يد إلى أخرى بوصفها بعضًا من ميراث الأسرة أو الجماعة الدينيّة. وقد تكون تلك الأشياء أضرحة أو أنصابًا، أي أحجارًا منصوبة تشفي من العقم، أو ينابيع ماء تُخفّف آلام أمراض معيّنة، وتكون قبلة للحجّ أو التعبّد. فالطّبيعة لا تبخل على

(1) انظر مثلًا: جان فافري-سعادة، **الكلمات، الموت، الأقدار**، م.م.س.

النّاس بعلاجات تتناقلها التّقاليد الشفهيّة جيلاً بعد جيل. ومن ذلك مثلاً كيس الولادة المحظور فتحه، والذي تضعه المرأة الحامل في رقبتها كي تسهل ولادتها، وتُعيره عند الحاجة لنساء العائلة والجارات.

تُساعد النّساء على الولادة قوابل أو دايات (matrones)، وهنّ نساء من القرية اللاّتي اعتدنَ مساعدة النّساء أثناء حملهنّ ومحلّ ثقة الجميع وذوات معرفة وخبرة غالبًا ما يفتقر إليها الأطبّاء. إنها «**المرأة المساعدة**» التي تتحدّث عنها إيفون فيرديه مطوّلاً بوصفها «**حارسة بوّابة الدّخول إلى الحياة**»، إذ تتولّى العناية بالوالدة ومساعدة الوليد على الخروج إلى العالم، ولكنّها تُساعد أيضًا المحتضرين وتُقدّم لهم ما يلزم من رعاية، ولاسيّما تجهيز الكفن. لكنّها أضحت مسنّة ويصعب أن تتولّى امرأة أخرى مواصلة ذاك العمل.

وتعتمد القنقنة، أي استخدام البندول، كذلك على مفهوم الإنسان - الكون المصغّر. فالإنسان منغمس في طاقة الكون وتقتضي علاقته بالعالم التّناغم بين الذّبذبات المنبعثة من جسده وتلك المنبعثة من بيئته. وإذ يكون العضو المريض متنافرًا مع البيئة، فإنّه يقتضي التّعديل بإيجاد العلاج الملائم. ويتمّ الكشف عن المرض عن طريق تحريك بندول وأرجحته قليلاً حول جسد المريض. ووفقًا لتسارع حركة البندول واتّجاهاتها، تشير هذه العلامات إلى المناطق المراد علاجها. ومن ثمّ، يقوم المعالج بالبحث في خزينة أدويته عن العلاجات المناسبة.

وقد ظهرت المغناطيسيّة، على غرار القنقنة، في وقت متأخّر في الأرياف، وهي مستمدّة من نظريّة المغناطيسيّة الحيوانيّة التي وضعها

فرانتز ميسمر (Franz Mesmer). وبالنّسبة إلى الممغنط أيضًا، فإنّ الجسد يهتزّ في مجال رنين الكون، والمرض هو تعبير عن انقطاع في ذاك التّواصل وعدم توازن بين الطّاقة التي يتلقّها عضو أو وظيفة، والطّاقة المنبعثة من الأرض والكواكب والبيئة المحيطة بالإنسان. وبما أنّ الممغنط يمتلك طاقة إضافيّة، فهو يقوم بنقلها إلى المريض. ومن خلال تمرير يديه على بعد بضعة سنتيمترات من الجسد، يقوم بتحديد المناطق المريضة ليعالجها بنقل بعض ما يملك من طاقة إليها عبر تمرير يديه فوقها.

وفي الأرياف الأوروبيّة، لم تختف هذه المعارف التقليديّة حول الإنسان المريض بشكل كامل رغم معارضة الطبّ لها، وواصلت وجودها السرّي حتى يومنا هذا، تُغذّيها العادات والأحاديث المتناقلة شفهيًّا، وينتشر تأثيرها خارج الطّبقات الريفيّة ليشمل طبقات اجتماعيّة أخرى.

من علم نفس الجسد إلى علم دلالات الجسد

تتعدّد الأجساد بتعدّد الثّقافات. ومع ذلك، يمكن ملاحظة وجود بنى إناسيّة مشتركة وراء مظهر الأشياء المتغيّر. فالجسد بناء اجتماعي وثقافي لا يكشف «حقيقته النهائيّة» أبدًا. فهو يخلط أداءه ومكوّناته بالرمزيّة الاجتماعيّة، ولا يُدرك إلاّ نسبيًّا وفي علاقة بتصوّر منفصل تمامًا عن الواقع، لكن لا وجود للواقع من دونه. وتعمل الرمزيّة الاجتماعيّة على أنسنة العالم وشحنه بالمعاني والقيم لتجعله في متناول العمل الجماعي. ومن طبيعة الجسد أن يغدو مجازًا، ومتخيّلاً فعّالًا وقد فتح

سيغموند فرويد (Sigmund Freud) في كتابه **دراسات حول الهستيريا** (1895)، الذي كتبه بالتّعاون مع جوزيف بروير (Josef Breuer)، ثغرة أولى في هذا النّموذج. فالجسد الذي يستكشفه التّحليل النّفسي يكشف عن «**تشريح مذهل**»، غير مرئي للعين، يتجاوز التمثّلات الطبّية ويُظهر عيوبها على المستوى الإناسي. فالجسد شفّاف لأشكال اللاوعي، فأوردة الشّبق تسري في أعضاء الجسد ووظائفه. ومقابل التمثّل الطبّي للجسد، غير الشّخصي واللاّزمني، يطرح فرويد قراءة مسار الجسد في حيويّته وتفرّده، بحيث يترك «**قصيدة الجسد**» تتكلّم، على ما يقول بيار فيديدا (Pierre Fédida) مضيفًا أن «**أجزاء الجسد، والأعضاء، وكذلك الأوضاع والمواقف، منخرطة بشكل بدائي في المشهد الخيالي لأقدم الأوهام. وإذا كان عالم النّفس يُحدّد تركيبه من خلال الصّورة (المفهومة كصورة للجسد)، ألا يكون الجسد نتيجة تفصيل لاحق؟ وفي هذه الحالة، لا يمكن للتّحليل النفسي أن يهتمّ به دون أن يتعامل معه كمحتوى ظاهري لحلم**»[1]

إنّه حلم فرد مميّز بمساره الشّخصي، ولكن أيضًا وفي المقام الأوّل، حلم جماعة بشريّة في لحظة معيّنة من تاريخها. وإذا كان التّحليل النّفسي قد فتح ثغرة أولى في النّموذج الطبّي، فإنّ الإناسة تفتح ثغرة ثانية. فعلى غرار كلّ ما له معنى، فإنّ الجسد هو أخيولة (fiction) شديدة الواقعيّة تحظى بتقدير مجتمع معيّن، وهو تمثّل مشترك إلى حدّ ما، ولكن انتشاره

---

(1) بيار فيديدا، **جسد الفراغ وفضاء المجلس**، باريس، 1977، ص 28.
Pierre Fédida, ***Corps du vide, espace de séance***, Paris, Delarge, 1977, p. 28.

خارج الجماعة يطرح صعوبات. فلا يمكن أن تُوجد معرفة جذريّة ونهائيّة بالجسد حين تخضع تعريفاته وأداؤه لنماذج تتناقض من مجال اجتماعي وثقافي إلى آخر. وهذه التّمثيلات ليست خيالات متوهّمة، أو مكمّلات لا تأثير لها على طبيعة الأشياء، إذ من خلالها يؤثّر الإنسان في العالم، ويؤثّر العالم في الإنسان.

وقد سبق لمارسيل موس أن درس قوّة هذه التّمثيلات استنادًا إلى تأثير «**فكرة الموت التي تُوحي بها الجماعة**»[1] على فرد مقصّي لسبب ما (انتهاك محرّم، سحر، إلخ) من النّسيج الدّيني الذي كان يدعم علاقته بالعالم. فإثر إهمال أو ارتكاب مخالفة، يشعر المرء بأنّه خارج كلّ حماية اجتماعيّة ودينيّة، ويستبطن فكرة أنّ الموت يحوم حوله، ويموت بعد أيّام قليلة. هذا هو تأثير الكلام الجماعي الذي يوضّح بشكل رائع نفاذيّة الجسد لتأثير الرّمز. فمكوّنات الشّخص حسّاسة تجاه الكلام الجماعي الذي يُنذر بموته أو يحثّه على الحياة.

وفي مقالة لا تنسى، تناول كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss) في عام 1949، الفعاليّة الرمزيّة من خلال علاج شاماني قائم

(1) مارسيل موس، «الأثر المادّي عند الفرد لفكرة الموت حين تُوحي بها الجماعة (أستراليا ونيوزيلندا)»، في: **إناسة وعلم اجتماع**، باريس، 1950

Marcel Mauss, «Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)», in ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

إضافة من المترجم: انظر ترجمتنا لهذا المقال، في: موس (مارسيل)، «تأثير فكرة الموت في الفرد حين تُوحي بها الجماعة (أستراليا ونيوزيلندا)»، في: **تقنيات الجسد ومقالات إناسيّة أخرى**، ترجمة وتحقيق وتعليق: محمّد الحاج سالم، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2019، ص 247-274.

على تمثيل للجسد جدير باهتمامنا. فإضافة إلى تطبيقه كوسيلة علاجيّة، فهو يُنتج فعاليّة تُحرّر المريض من أمراضه. وقد جُمعت الوقائع من شعب هنود الكونا (Cuna) في بَنَمَا. ففي هذا المجتمع، جرت العادة عندما تتعسّر الولادة، أن تُطلب المساعدة من الشّامان. وتُفسّر الصّعوبات التي تواجهها المرأة أثناء الوضع بأنّ «المووِ» (Muu)، أي القوّة المسؤولة عن تشكّل الجنين، قد انحرفت عن مهمّتها المعتادة واستحوذت على البوربا (purba) أي «روح» المرأة الحامل. ويتمثّل تدخّل الشّامان من البحث عن «البوربا» والدّخول في قتال شرس ضدّ «المووِ» وأتباعها من الحيوانات الخطرة. وبمجرّد انهزام «المووِ»، يُعيد الشّامان «البوربا» إلى المرأة الحامل، فيسهل وضعها وتلد بكلّ يُسر. وحين تبتعد «المووِ»، تتوجّه نحو الشّامان بالسّؤال متى ستتاح لها فرصة لقائه مجدّدًا. وبما أنّ «المووِ» هي القوّة القائمة على الإنجاب ونموّ الجنين، فمن المناسب عدم الإساءة إليها، بل تذكيرها فحسب بواجباتها تجاه البشر.

ويبدأ القتال الذي يقوده الشّامان بمعيّة الأرواح الواقية فور وصوله بالقرب من المرأة المتعسّر وضعها بإنشاد أغنية مقدّسة ينقل من خلالها معاناة المرأة إلى مجال الأسطورة. فالبطلان الرئيسيّان ينخرطان ضمن قصّة سبق أن كُتبت بالفعل، وكلّ حلقاتها محدّدة حسب مسار أحداث واضح. تروي الأسطورة القتال الذي يخوضه الشّامان داخل جسد المرأة، وتسرد العقبات التي عليه تجاوزها، والتّهديدات التي عليه مُواجهتها، والوحوش التي عليه طردها والتي تُجسّد الآلام التي تعانيها المرأة: **«العمّ التّمساح، الذي يتحرّك هنا وهناك، بعينيه البارزتين، وجسده**

المتعرّج والمرقّط، وهو يتلوّى ويلوّح بذيله؛ والعمّ التّمساح تيكواليلي (Tiikwalele)، ذو الجسد اللاّمع، الذي يحرّك زعانفه المتلألئة التي تملأ المكان، وتصدّ كلّ شيء وتسحبه بعيدًا؛ والأخطبوط «نيلي كيكربانيلي» (Nele ki(k)kirpananele) الذي يُطلق أذرعه اللّزجة ويسحبها مرّة تلو أخرى؛ وغيرهم كثير: منهم من تكون قبّعته ناعمة، ومن تكون قبّعته حمراء، ومن تكون قبّعته متعدّدة الألوان، إلخ، إلى جانب الحيوانات الحارسة: النّمر الأسود، والحيوان الأحمر، إلخ». هذا هو مجموع الوحوش المرعبة التي تتحرّك داخل المرأة. ومن خلال سرد الأسطورة التي تصف المصاعب التي تغلّب عليها البطلان، وربطها مجدّدًا بالمغامرات التي عاشتها الآلهة في أوّل الزّمان، يقدّم الشّامان للمرأة نظامًا للمعنى يساعدها على ترتيب الفوضى التي سبّبها ما تُعانيه من ألم وتعب وقلق. وقد كتب كلود ليفي ستروس يقول: «تُشكّل الأرواح الحامية والأرواح الشرّيرة والوحوش الخارقة والحيوانات السحريّة جزءًا من نظام متماسك يؤسّس للمفهوم الأصلي للكون. وتقبل المريضة ذلك، أو بتعبير أدقّ، لا تُشكّك فيه مطلقًا. فما لا تقبله، هو الآلام غير المنتظمة والعشوائيّة التي تُشكّل عنصرًا غريبًا عن نظامها، ولكن الشّامان من خلال اللّجوء إلى الأسطورة، سيضعها في كلّية يتناسب فيها كلّ شيء»[1]

وتسلّط سرديّة هذا العلاج الضّوء على المحاور الإناسيّة لصورة الجسد. فلكي تكون التّجارب التي يمرّ بها الجسد ممكنة العيش، يجب

(1) كلود ليفي-ستروس، «الفعاليّة الرمزيّة» (I)، في: **الإناسة البنيويّة**، باريس، 1958، ص 218.

أن يشعر المرء بأنّ لها شكلاً ومعنى: فعند اندلاع معاناة طارئة لا تُطاق، يتعيّن إيجاد طريق لصرفها. وهذا ما يقوم به الشّامان حين يُضفي الشّكل والمعنى على فوضى الأحاسيس الخام الخالية من المعنى. فمن خلال ما يفرضه من ترتيب على هذا الاضطراب عبر إسناد معنى له يُقرّه المجتمع والمرأة المتعسّر وضعها، فهو يُعيد هذه المرأة إلى نظام الطّبيعة المؤنسن. فقد كانت المرأة للحظة أسيرة عالم برّي لم يرحمها ويسحقها، وها هي تتحرّر من تأثير «الموو»، وتستعيد التحكّم في عمليّة الوضع من خلال إعطائها معنى بفضل ما قام به الشّامان، ويمكنها الآن أن تلد طفلها بيُسر. فما قام به الشّامان من ترميز، افتتح بابًا بدا موصدًا. والأسطورة المذكورة هنا هي تقاسم لمشترك، وليست سردًا اعتباطيًّا أو عشوائيًّا. وإبداع الشّامان، إن كان هنا إبداع، إنّما يعزف على وتر معروف.

وكما سبق أن قلنا، فإنّ حقيقة الجسد ذات طبيعة رمزيّة. وفي مواجهة لغز الولادة المتعسّرة التي لا تُحتمل وخلوّها من كلّ معنى، وفي مواجهة كثافة مجهولة لجسد يتمرّد، يتمثّل دور الشّامان في إعادة تقديم معنى لتعسّر الولادة وما تُعانيه من آلام، وشرح ذلك للمرأة من خلال سرديّة تقرّ بها الجماعة. ومن ثمّ، فإنّ الوضع الذي بدا للحظة وكأنّه يهرب من نظام العالم المؤنسن يعود إليه. وبفضل تفسير المعالج وما يهدف إليه من خلال سرد الأسطورة في سياق طقسي مثقل بالشّعائر، تستعيد المرأة السّيطرة على عمليّة الولادة التي تُستأنف بعد ذلك بشكل طبيعي.

إنّ الفعاليّة الرمزيّة التي حلّلها كلود ليفي ستروس لا تضمن هذه الطّاقة الإضافيّة التي تستدعي الشّفاء فحسب، بل تفتح الباب في بعض

الظّروف إمّا للموت أو للشّقاء. والسّحر يعمل وفق منطق اجتماعي من هذا القبيل. فالكلمة والطّقس يقومان إمّا بإزالة عَرَضٍ أو يؤدّيان إلى الموت، لأنّهما يجدان صدًى فوريًّا في الجسد. وهما نابعان من نفس المصدر، ومادّتهما الخام مشتركة: النّسيج الرّمزي. ولا اختلاف بينهما إلاّ من حيث الدّعائم. فإذا كان المعنى (الشّعيرة، الصّلاة، الكلمة، الإشارة...) يُنتج في بعض الظّروف تأثيراً فعّالاً على الموضوع (الجسد، الشّقاء، إلخ)، فذلك لأنّه يخترق كثافة الجسد أو الحياة المشبعين بالرمزيّة كما يختلط الماء بالماء. فلا تعارض بين مصطلحات التدخّل التي يستخدمها الوسيط (الشّامان، الرّاقي، الطّبيب، المحلّل النّفساني...). فالوسيط إنّما يقوم بإصلاح تمزّق حادث في نسيج المعنى (المعاناة، المرض، الشّقاء)، ويجهد في فكّ حُبسة المعنى من خلال أشكال رمزيّة أخرى. وهو يُسهم بأفعاله في أنسنة الاضطراب والقبول به اجتماعيًّا، إذ هي تعيد الفاعل إلى الرمزيّة العامّة لجماعته، شرط أن تلتزم الجماعة بالمشاركة ولو بشكل ضئيل (ولو كان وهميًّا تمامًا) في تمثّل الجسد الذي يتبنّاه المعالج. بيد أنّه لا ينبغي بأيّ حال من الأحوال الخلط بين هذا الالتزام وبين الاعتقاد، لأنّه لا يدخل ضمن مجال الكوجيتو، أي الفكر التأمّلي، إذ يلعب فيه اللاّوعي دورًا كبيرًا.

ويتجنّب هذا التّحليل الفرضيّة الثنائيّة التي تتخلّل نصوص ليفي ستروس حول الفعاليّة الرمزيّة حين يجعل من علاج الشّامان عملاً نفسيًّا بالأساس، خاصّة وأنّ الشّامان لا يلمس جسد المرأة المتعسّر مخاضها، بل يتلاعب على المستوى العقلي بصور تجد صداها على المستوى المادّي بفضل التّماثل الرّمزي بين هذين المستويين المختلفين للواقع: من ناحية،

الاضطراب الفسيولوجي، ومن ناحية أخرى، سلسلة الصّور. بيد أنّ ثراء تحليل ليفي ستروس هنا يتعثّر بشيء غير مفكّر فيه، وهو النّموذج المزدوج للميتافيزيقا الغربيّة الذي يميّز الجسد عن الرّوح، والعضوي عن النّفسي، والذّي يؤدّي إلى تقسيم العمل في مجتمعاتنا بإخضاع الجسد إلى تحليل الأطبّاء والعقل إلى حكمة علماء النّفس أو المحلّلين النّفسانيّين. لكن في المخيال الاجتماعي للعديد من المجتمعات البشريّة، كما رأينا، لا يُوجد بالضّرورة تمييز للجسد عن الإنسان. ثمّ إنّ ليفي ستروس نفسه يُشير إلى أنّ «**طريق الموو» ومسكنه في الفكر الأهلي، ليسا أسطوريّيْن، بل يُمثّلان حرفيًّا مهبل المرأة الحامل ورحمها اللّذين يستكشفهما الشّامان والنّوشو** (nuchu) [الأرواح الحامية – م]، **ويخوضان في أعماقهما معركتهما النّاجحة**» (ص 207). وبين عمل الشّامان وهذا التّمثيل لجسد المرأة، لا يوجد فرق إلاّ بمقدار أنملة، والحديث عن الفعل النّفسي يختزل البنية الإناسيّة الحاضرة هنا من خلال الحسم في مسألة ما تزال محلّ جدل: مدى صحّة مقولة «النّفسي الجسدي»، بالمعنى الضيّق للكلمة، أي الإنسان باعتباره مكوّنًا من نفس ومن جسد مع تأثيرات متبادلة. فهذا النّهج يعتمد بشكل كبير على التّراث الثّنائي الذي يُحاول ستروس تحديدًا وضع بديل له. أمّا المنظور الذي نقترحه هنا، فيسمح بالانتقال فعلاً من علم نفس جسدي إلى علم دلالة جسديّة، وهو ما يفتح طريقًا أقلّ غموضًا وأكثر خصوبة.

في سرديّة الشّامان، تعمل الأسطورة مؤقّتًا كنظريّة حول الجسد (وليس البدن) والاضطراب، تسمح بالعمل العلاجي من خلال مشاركة الجماعة. فما يُضفيه الشّامان من معنى، يُعيد المرأة في آنٍ إلى حالتها

الإنسانيّة والاجتماعيّة، ويحرّرها من التوتّرات التي كانت تعيق خروج طفلها. وكما كتب ليفي ستروس: «**يُزوّد الشّامان مريضته بلغة يُمكنها التّعبير على الفور عن حالات لا يُمكن التّعبير عنها بغيرها**» (ص 218). لكن هذه اللّغة هي استحواذ رمزي على مادّة يرتبط إعدادها نفسه بعمل رمزي تقوم به الجماعة، ألا وهو الجسد. فنفس المواد موجودة في أغنية الأسطورة وفي جسد المرأة. ولذلك، فإنّه مجرّد التّعبير اللّفظي ليس هو ما «**يسبّب التحرّر الفسيولوجي**»، لأنّ الفسيولوجي في هذه الحالة، من منظور إناسي، ليس سوى الرّمزي ذاته. فالشّامان لا يقوم إلاّ باستعادة السّيطرة على ما كان فالتًا عنه بفضل التّرميز الفاعل الذي انخرطت فيه المرأة. وهنا، يستدعي ليفي ستروس مجدّدًا مفهومًا طبّيًّا حيويًّا (العضوي) لا يحتاج إليه، خاصّة وأنّه يتضمّن مقاربة ثنائيّة (الحاجة إلى استحضار الفعل «النّفسي»)، لجعل الفعاليّة الرمزيّة تعمل.

ولنتذكّر التّشبيه الذي قام به ليفي ستروس بين الشامانيّة والتّحليل النّفسي، إذ هما متقاربان في نظره ولكن بتعبيرات معكوسة: «**كلاهما يهدف إلى إثارة تجربة؛ وكلاهما يحقّق ذلك من خلال إعادة بناء أسطورة على المريض أن يعيشها أو أن يعاود عيشها. لكن هذه الأسطورة تكون في حالة أولى فرديّة يبنيها المريض باستخدام عناصر مستمدّة من ماضيه؛ وفي الأخرى أسطورة اجتماعيّة يتلقّاها المريض من الخارج، ولا تتطابق مع حالة شخصيّة قديمة**» (ص 220).

تعمل الأسطورة هنا كصيغة لفهم الوضع المؤلم الذي تعيشه امرأة منغمسة في مجتمع «شمولي»، جماعوي وتقليدي، حيث يكون لـ «**النّحن،**

الجماعة» الأولويّة على «**الأنا، الفرد**»، وبعبارة أخرى مجتمع يكون فيه الجسد الذي يتجسّد فيه الشّخص مرتبطًا بجماعته وبمختلف الأنظمة الرمزيّة التي تعطي نظام العالم شكلاً ومعنى. ففي هذه المجتمعات، يذوب الشّخص في الجماعة ويندرج تفرّده في تناغم النّسيج المجتمعي الواحد. وهذا على عكس مجتمعاتنا الغربيّة الذي تعمل فيه الأسطورة الفرديّة التي يُقدّمها التّحليل النّفسي (أو الطّبيب على مستوى آخر) وتتطلّب تقدّم المريض ببطء وليس تدخّلاً فوريًّا من الشّامان. ففي الحالة الأولى، يستمدّ الفرد مباشرة من الجماعة التي تدعمه، ما يحتاجه من موادّ للتّفكير والتصرّف حيال اضطراباته، وفي الحالة الثّانية ينتهج الفرد مسارًا فرديّا، بدعم علاجي من المحلّل النّفساني، بحيث لا يعدو انتماءه الجماعي سوى إطارًا شكليًّا، أو حاشية صغيرة. فهو كفرد، سيّد اختياراته ووجوده، مع ارتباط نسبي بمجموعة من القوانين والمعطيات الشكليّة الضروريّة لانسجام الحياة الاجتماعية، ويواجه ركامًا هائلاً من المرجعيّات والقيم والأنظمة الفكريّة التي يُمكنه الاستفادة منها حسب رغبته. أضف إلى ذلك حرص المحلّل النّفساني أيضًا على الحفاظ على مسافة مع مريضه؛ فالنُّقْلة بالنّسبة إلى المريض هو طريقته لملء هذا التّباعد، وسدّ الفجوة من خلال تخيّل قويّ يقوده إلى بناء أسطورته الفرديّة تدريجيًّا.

وانطلاقًا من عناصر التّفكير هذه، يمكننا محاولة مقاربة الفعاليّات الرمزية التي تُحقّقها الطّبابات «الشعبيّة» في المجتمعات الغربيّة. ولعلّه يكون من الأصوب في هذا الصّدد الحديث عن «معالجين» أكثر منه عن

نظريّات عامّة: عن المغناطيسيّين بدلاً من المغناطيسيّة، وعن القناقن بدلاً من القنقنة، أو حتّى عن أطبّاء بدلاً من الطبّ. ذلك أنّ الفعاليّة الرمزيّة إذا كانت قائمة على شغف بتقنية محدّدة ورؤية شاملة للعالم، كما تشهد بذلك قصّة الشّامان المدعوّ «قصاليد» (Quesalid)، فهي في الأساس مسألة شخصيّة، كما يوضّح هذا الشّامان ذاته في سياق آخر[1] فالفعاليّة الرمزيّة هي طاقة ترميم (أو، في ظروف أخرى، طاقة تدمير) قائمة في قلب العلاقة الاجتماعيّة. فالمغناطيسيّون، والقناقن، والرّقاة، وغيرهم، إنّما هم مستخدمو تقنيات تقوم على تمثّل عالم يكون فيه الإنسان عالمًا مصغّرًا، وجسدًا غير منفصل عن الكون الذي يغذّيه ويمنحه إيقاعاته. فالجسد دائمًا رابط. وفي مجتمعاتنا، فإنّ الفاعل الذي يلجأ إلى هذه الأساليب الخفيّة نسبيًّا يعتقد بجدواها بشكل يتجاوز الكوجيتو الديكارتي، بحيث قد يكون علينا أن نتصوّر فكرة اعتقاد يلعب فيه اللاّوعي دورًا. أضف إلى ذلك، أنّ هؤلاء المعالجون تُتداول أسماؤهم بين النّاس في الأصل من خلال أحاديثهم اليوميّة التي تتناقل بحماس أخبار نجاحاتهم. فما من لقاء مع المعالج إلاّ وهو مسبوق بحسن سمعته، أو ما يكتنفها من غموض يحيط عادة بالمعالجين السرّيين، ولكنّهم معروفون بامتلاكهم معارف مفيدة. فـ«المعالجون» يقومون ببناء نظام اجتماعي وثقافي قريب من ذاك الذي يُنشئه الشّامان، بحيث يمكننا أن نعتقد أنّ من محاسن وجودهم

(1) كلود ليفي-ستروس، «السّاحر وسحره» (I)، في: **الإناسة البنيويّة**، م.م.س، ص 183-203.

Claude Lévi-Strauss, «Le sorcier et sa magie» (I), ***Anthropologie structurale***, *op. cit.*, p. 183-203.

إحياء روح الجماعة التي بتنا نفتقدها في مجتمعاتنا، وأنّ كثافة اللّقاء بهم من شأنه تعزيز طاقة التّرميم. فالتّقنيات المستخدمة هي عوامل العلاج. لكن دعونا نتذكّر، على سبيل المثال، أن الرّاقي يُعالج الحيوان أيضًا. وقد يكون من بين مهامّ الإناسة أن تقوم بتحديد هذا المنطق وتحليل شروط إمكانه، وتحديد عمل الأنظمة الرمزيّة في أدقّ تفاصيله. كما يمكن أن تطمح إلى المساهمة في تأسيس علم دلالة جسدي يتجاوز علم النفس الجسدي وثنائيّته. أليست كلّ جسدنة (somatisation) هي بالقوّة تحويل إلى دلالة؟

من الفعاليّة الرمزيّة إلى تأثير الدّواء الوهمي

يفصل الطبّ السّاعي إلى الموضوعيّة بين الذّات وموضوع معرفته، وينفصل عن المريض ليحوّل المرض إلى معرفة. وهذا نهج مختلف عمّا نجده في ما يسمّى الطّبابات «النّاعمة» التي لا تهمل من حيث المبدأ، ما يحدث بين المريض والمعالج وتسعى إلى ربط المرض بالشّخص. وهو النّهج المعتمد بشكل أعمق في الطبّ الشّعبي، وخاصّة عند المغناطسيّين، حيث لا تكون معرفة المرض نتيجة تعلّم منفصل، بل في الأساس تجربة معيشة للمرض ومغالبته، يتبعها تدريب مبتدئ عند معالج ينقل إليه «القوّة» التي يمتلكها دونًا عن المعرفة. وهذا ما تظهره الحكايات حول حياة المعالجين. فالطبّ الشّعبي يقوم على معرفة (بمعنى التّعارف والاعتراف) أكثر منه على علم (أكاديمي)، ويعتمد مسارًا وجوديًّا أكثر منه علميًّا. فالعلم تكرار لمعرفة مُثْبَتة ولكنّها منفصلة عن موضوعها. والطّبيب لا يغدو طبيبًا بسبب مرضه، بل من خلال امتلاك معرفة

عميقة موثّقة بشهادة جامعيّة. أمّا المعالج، فيدخل بسبب مرضه[1] في عمليّة تعلّم من شخص آخر اعترف له بقدراته.

وعلى المستوى الإناسي، يعمل الطّبيب والمعالج كفردين يُفترض فيهما المعرفة والقدرة على العلاج. ويكتسب الطّبيب شرعيّته من خلال إقامة طويلة على مقاعد الجامعة والحصول على شهادة، بينما يكتسب المعالج شرعيّته من خلال تجذّره في مجتمع بشري محدّد وشبكة الأحاديث اليوميّة التي يتناقل عبرها النّاس أخباره وتُعزّز إجماعًا على قدراته المفترضة. وهذه هي سمة التّعارض التّقليدي بين الثّقافة العالمة والثّقافات الشعبيّة من حيث عدم الخضوع لنفس المنطق الاجتماعي.

ولكن اليوم، يتمّ تجاوز هذه الخطاطة بظهور ممارسين تقع شرعيّتهم في منتصف الطريق بين هذين النّمطين من الاعتراف الاجتماعي. فمعظمهم منحدر من طبقات وسطى حضريّة، ويستفيدون في آنٍ من شبكة تناقل أخبارهم بين النّاس (النّشطين جدًّا في تجنيد زبائن الطبّ «الموازي») ومن حيازة شهادة جامعيّة (في الوخز بالإبر، العلاج التجانسي، إلخ)

---

(1) حول تجربة المرض كوسيلة دخول في إجراءات علاج الآخرين، انظر: ميرشيا إلياده، **الشامانيّة والتّجربة الغابرة للنّشوة**، باريس، 1968 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ مارسيل بوتييه، **الطبّ الشّعبي من الأمس إلى اليوم**، باريس، 1966؛ برتراند هلّ، **التلبّس والشامانيّة: أسياد الفوضى**، باريس، 1999

-Mircea Eliade, ***Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase***, Paris, Payot, 1968 (trad. franç.).

-Marcelle Bouteiller, ***Médecine populaire d'hier à aujourd'hui***, Paris, Maison- neuve & Larose, 1966.

-Bertrand Hell, ***Possession** et chamanisme. **Les** maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 1999.

أو من خارج الجامعة (تقويم العظام، السوفرولوجيا، التّدليك، إلخ)[1]. فممارسي الطبّ البديل يلبّون شروط توافق اجتماعي واسع وطلب شخصي قويّ عليهم من قبل طالبي خدماتهم (وهي ذات تكاليف زائدة لا يأخذها صندوق الضّمان الاجتماعي في الاعتبار أو هو يُعوّضها بشكل غير كامل، إضافة إلى مشاركة المريض في رحلة البحث عن علاج...). كما يقومون بتعبئة «إرادة المريض للشّفاء» من خلال ما يستثيرونه فيه من جهد.

وإذا كانت الفعاليّة الرمزيّة عمليّة إناسيّة تتمّ بين معالج ومريض، فإنّ التصوّر الطبّي الذي يميّز بينهما سيكون قاصرًا عنها بسبب انتماء معرفته الطبّية إلى نظام آخر، وبذلك ينقطع الطبّ عن مورد يُفترض أن يزيد فعاليّته، ألا وهو الرّمزي. ولا يعني هذا أنّ البعد الرمزي غائب عن العلاقة بين الطّبيب والمريض، فهو موجود دائمًا بشكل أو بآخر، خاصّة إذا كان الطّبيب محلّ ثقة مريضه. لكن الكشف عن هذه الفعاليّة يقلّ بسبب المكانة الاجتماعيّة والثقافيّة للطّبيب والطّابع التقني لعلاجاته في أغلب الأحيان. ففي العلاقة بين الطّبيب والمريض (ومن باب أولى في مجال الطبّ النّفسي)، لا تحضر العناصر التي تُعزّز فعاليّة الرّمز إلاّ بشكل ثانوي: الانتماء إلى نفس نسيج المعنى، والبعد المجتمعي، والتّوافق الاجتماع، وخاصّة الالتزام تجاه المريض.

(1) السوفرولوجيا: ممارسة علميّة زائفة تُستخدم كوسيلة للاسترخاء والعلاج النّفسي-الجسدي والتّنمية الذاتيّة. أنشأها الطّبيب النفساني-العصبي ألفونسو كايسيدو عام 1960، وتؤدي إلى حالة وعي قريبة من الأحاسيس التي يتم إدراكها في اللحظات التي تسبق النوم [المترجم].

فشروط فعاليّة الطبّ غالبًا ما تكون هي أيضًا أسباب فشله أو صعوباته. فرهانه على التّقنية يمنعه من ربطها بفعاليّة نظام آخر. وقد أظهرت العديد من الأبحاث حول العلاج الوهمي (placebo) في المجال الطبّي أهمّية الطّريقة التي يتمّ بها تقديم العلاجات أو الرّعاية للمريض. فقد تمكّنت تلك الأبحاث من قياس قوّة المخيال، أي الدّلالات التي يُضفيها المريض على الوسائل العلاجيّة المستخدمة معه، من خلال إجراءات تجريبيّة شائعة. ففكرة «**تأثير الدّواء الوهمي**» هي إعادة صياغة طبّية للرمزيّة المرتبطة بمسار العلاج، وهي تعني أنّ طريقة تقديمه لا تقلّ أهمّية عن الدّواء وعمّا يُحاط به المريض من رعاية. فالمعالج، أيًّا كان، إنّما يُعالج بما هو عليه وبما يفعل. فالقدرة على التّواصل قد تكون أحيانًا أكثر فعاليّة من المهارة إلى حدّ تنقلب فيه البيانات الدوائيّة. وهنا أيضًا يُظهر الجسد طبيعته الرمزيّة والطّابع النّسبي للنّموذج الفسيولوجي. فـ«**تأثير الدّواء الوهمي**» يسلّط الضّوء على توقّعات المريض وعمل خياله الذي يُقدّم إضافة حاسمة للإجراء الطبّي، وهذا ما يُؤكّد محدوديّة العلاقة العلاجيّة حين يُنظر إليها بطريقة «تقنية» مفرطة.

لكن الخطاب الطبّي عمومًا يعزو هذه الفعاليّة المتزايدة إلى سذاجة المريض، حيث يتمّ كسر محاولته في الفهم من خلال إبداء موقف ساخر نسبيًّا تجاهه. وما هذا سوى نتاج إناسة مترسّبة في أعماق المعرفة الطبّية. ومن ثمّ، تخلص البحوث التجريبيّة حول العلاج الوهمي في نهاية المطاف، إلى حديث لا يخلو من بعض التردّد حول «**احتياجات نفسيّة**» للمريض، وهو ما يعني محاولة تبسيطيّة تُحافظ على ثنائيّة الإنسان والجسد على حالها.

فالدّواء، كما العلاج أو العمليّة الجراحيّة، على سبيل المثال، يُفترض أن يكون تأثيرها نتاج خاصّية موضوعيّة فيها، وأنّ الإضافة الملاحظة في تأثير الدّواء الوهمي لا تتعلّق بالطبّ، حتّى أنّه قد ينكرها أحيانًا.

والموقف الثّابت هنا هو موقف الطّبيب الذي يُوظّف هذه المعطيات عن فهم في عمليّة العلاج، ومدى وقوفه إلى جانب المريض. وهذا هو مثال موقف ذاك الطّبيب المليء بالصّبر واللّباقة تجاه مريض أفريقي رفض تناول عدّة أدوية في وقت واحد. فقد سأل الطّبيب الرّجل إن كان والده عندما كان يذهب إلى الأدغال لصيد الحيوانات الضّارية، يحمل معه سهمًا واحدًا فقط. وحين ردّ المريض بالسّلب، قال الطّبيب إنّه لا يستطيع «قتل» المرض دون اللّجوء إلى عدّة أدوية في وقت واحد، تمامًا كما لا يستطيع والده هزيمة الحيوان الضّاري دون استخدام عدّة سهام. ومن خلال استعادة «التّواصل» والمعنى، حيث لا يكون أحدهما دون الآخر، أثار الطّبيب موافقة المريض على العلاج وعلى إكساب الدّواء معنى واضحًا لديه. فلعبة الاحترام والثّقة تُرسّخ العلاقة العلاجيّة وتغذّيها (إذا كان الطّبيب «واثقًا» في ما يقوله بالطّبع. فالأمر لا يتعلّق بصيغة أو بوصفة، بل بالتزام بالرّعاية من خلال الاهتمام بالمريض).

فإلى جانب الفعاليّة الدوائيّة يضيف الطّبيب فعاليّة رمزيّة. ذلك أنّ الأولى لا تتحقّق كاملة إلاّ باقترانها بالثّانية، إذ من شأن الفعل الرّمزي تعزيز التّأثيرات الفسيولوجيّة النّاجمة عن الإجراء الطبّي. وتظهر دراسات أخرى أيضًا أنّ للأعشاب أو العقاقير تأثير دوائي عامّ على

جميع النّاس تقريبًا، ولكن تأثيراتها تتغيّر وفق السّياقات الثقافيّة[1] فلا توجد موضوعيّة صارمة لعمل العناصر الفعّالة، إذ أنّ الثّقافة (أو المعتقد الشّخصي، أو للجماعة) المحيطة بالمريض تُوجّه التّأثيرات الكيميائيّة. وعلى العكس من ذلك، فإنّ السّخرية من العلاج الوهمي أو الخرافات أو من جهل المريض كلّها أحكام قيميّة تتجاهل الاختلافات في النّظرة إلى العالم وتصمها سلبيًّا، والأهمّ من ذلك أنّها تقطع التّواصل مع المريض الذي لا يشعر بالاحترام أو التّقدير. وحينها يقوم الطّبيب المفرط في العقلانيّة بعرقلة تداول المعنى ويحرم نفسه من مورد أساسي.

طبابات أخرى، إناسات أخرى

يعكس اللّجوء المعاصر إلى ما يسمّى الطبّ «الموازي»[2] ظهور قيم صاعدة تُنظّم بشكل متزايد أشكال الانتظام الاجتماعي: الاهتمام بالذّات، وبما هو طبيعي وعضوي، وبالشّكل، والرّغبة في الاعتناء بالنّفس، وعدم الثّقة في علاجات الطبّ التي يُنظر إليها على أنّها ثقيلة وعدوانيّة (ومن

(1) انظر: بيتر فورست، **جسد الآلهة**، باريس، 1974 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ هوارد بيكر، «مدخّنو الماريجوانا»، **المهمّشون: دراسات في علم اجتماع الانحراف**، باريس، 1985 (التّرجمة الفرنسيّة). وحول تخفيف الآلام، انظر: دافيد لوبروتون، **إناسة الألم**، م.م.س.

-Peter Furst, ***La chair des dieux***, Paris, Le Seuil, 1974 (trad. franç.).

-Howard Becker, «Les fumeurs de marijuana», ***Outsider. Études de sociologie de la déviance***, Paris, Métailié, 1985 (trad. franç.).

(2) ينبغي أن نكتب أسطورة للطبّ الموازي بأسلوب رولان بارط (Roland Barthes) من خلال دراسة نعوته: موازٍ، آخر، بديل، شامل، ناعم، طبيعي، مختلف، تجريبي، إلخ. فأنواع هذا الطبّ متباينة وغير متجانسة الأهداف، وهي أيضًا موضع انقسامات داخليّة لن نقوم هنا بدراستها سوسيولوجيًّا.

هنا جاء مصطلح «النّاعمة» الذي يطلق على هذه الأنواع من الطبّ البديل). ويعني هذا الشّغف وجود فجوة بين المطالب الاجتماعيّة في مجال الرّعاية والصحّة وبين استجابات المؤسّسة الطبّية. ففي الغالب، يُشجّع فشل العلاج الطبّي المريض على اللّجوء إلى ممارسين من نوع آخر من أجل التّجريب، أو من أجل التّخفيف من تأثيرات العلاجات الطبّية أو تعزيزها بغرض زيادة فرص الشّفاء. وبالطّبع، فإنّ أدنى دعم مؤسّسي لهذه الأنواع من الطبّ البديل أو لهذه الممارسات من شأنه تعزيز الالتجاء إليها بالتّوازي مع الطبّ الرّسمي أو بديلاً منه.

وتعاني المؤسّسة الطبّية اليوم ضغطًا داخليًّا بسبب المتطلّبات الجديدة للعديد من الأطبّاء الذين باتوا يشعرون بالتّهميش داخل إطار الطبّ الرّسمي ويتوجّهون نحو علاجات الطبّ البديل «الجديدة» (الطبّ التّجانسي، والوخز بالإبر، والعلاج الأُذُني[1]، وتقويم العمود الفقري، وطبّ العظام، وما إلى ذلك) أو إلى مزيد الأخذ بعين الاعتبار شخصيّة مريضهم في سياق عائلته، وهو ما يُمكنّهم بوصفهم أطبّاء عامّين أو متخصّصين، باستعادة ما كان يُشكّل في الماضي قوّة «طبيب العائلة» الذي ضاعت تقاليده. كما تُعاني أيضًا من ضغط خارجي من قبل معالجين مؤهّلين، ولكنّهم ليسوا أطبّاء (علماء النّفس، ومجبّري الكسور، ومقوّمو العمود الفقري، ومدرّبي السّفرولوجيا، إلخ)، والذين تمرّدوا

(1) العلاج الأذني (chiropraxie): هو شكل من أشكال الطب البديل اعتمد علي أنّ الجزء الغضروفي الخارجي للأذن هو نظام مصغّر يعكس نظام الجسد بأكمله، وأنّ الظّروف التي تؤثّر علي الصحّة الجسدّية أو العقليّة أو العاطفيّة قابلة للعلاج عن طريق تحفيز سطح الأذن بوخزها بالإبر الصينيّة [المترجم].

على احتكار الأطبّاء حقّ العلاج وباتوا يسعون بدورهم إلى فرض أنفسهم في سوق الرّعاية الصحّية؛ ثمّ هي تُعاني أخيرًا من استمرار الطبّ الشّعبي (المغناطيسيّة، والعرافة، والرّقي، والقنقنة، إلخ) وانتشاره خارج السّياق الرّيفي والتّقليدي على يد فاعلين من الطّبقات الوسطى الحضريّة.

كما تعكس طريقة جلب الزّبائن من خلال الإعلانات المبوّبة انحدار الطبّ الشّعبي. فهذه الطّريقة تستدعي ريبة المرضى، لأنّ العلاج التّقليدي يعتمد على الاشتهار من خلال أحاديث النّاس اليوميّة باعتباره نوعًا من الضّمان. فالزّبون الذي يردّ على إعلان مجهول لا يعرف مدى صدق الشّخص الذي يتّصل به وكفاءته. وفي تحليلنا هذا، نترك جانبًا «المعالجين» المزعومين والذين لا يملكون في الغالب أيّ خبرة علاجيّة خاصّة، بخلاف تلك التي تمنحهم إيّاهم ثقة محتملة من مرضاهم. وفي المدن على وجه الخصوص، يُطرح تساؤل سوسيولوجي حول وجود العديد من «المعالجين» الذين يصعب تقييم جدّيتهم لأنهم يعملون على غرار المهن الحرّة خارج الأطر التقليديّة. أمّا بالنسبة إلى فعاليّتهم العلاجيّة، فهي أصعب تقييمًا لأنّها ليست «طبيعيّة»، بل هي في المقام الأوّل طريقة عمل يتمّ بناؤها في إطار علاقة، وغير قابلة بالضّرورة للتّكرار في كلّ مرّة.

ولا مانع من اللّجوء إلى عدّة سُبُل من أجل العلاج. فالغالب أن يلجأ المرضى في آنٍ إلى الطّبيب وإلى المعالج[1]، وإلى العلاج التّجانسي

(1) حول التعددية الطبية، راجع. جان بينوا (محرّر)، **العلاج في صيغة الجمع: مقالات عن التعدديّة الطبّية**، باريس، 1996؛ إلاريو روسي، **الجسد والشامانيّة**، باريس، 1997

والعلاج التّقليدي، إلخ. ونحن نعرف بعض المعالجين (المغناطيسّيين) يُوجّهون بعض المرضى إلى طبيب أو أحد ممارسي الطبّ النّاعم؛ وأطبّاء يُوجّهون بعض مرضاهم إلى معالجين؛ أو حتى معالجين يتدخّلون، سرًّا في كثير من الأحيان، وأحيانًا بشكل علني، في أقسام المستشفيات لتحفيف آلام المرضى. ولا يتعلّق الأمر بـ«رُقاة» أو معالجي الحروق والهِرْبِس النّطاقي[1] وما إلى ذلك، ولكن أيضًا بمغناطيسيّين يتدخّلون في حالات أكثر تعقيدًا.

ولا يخلو أيّ مجتمع من تعدّدية طبّية تسمح للفاعلين بالانتقال من نظام إلى آخر أو الجمع بينها في شكل من أشكال التّهجين. وتخضع المسارات العلاجيّة للمريض إلى عدّة أشكال من المنطق وفق ثقافته الشخصيّة واهتماماته الصحّية وتصوّراته عن مرضه، والصّورة التي يحملها عن جسده، والخيارات المتاحة له في مجتمعه، وقدرته على التنقّل، وإمكانيّاته الاقتصاديّة، إلخ. ويرتبط هذا جميعه بدرجة قلق المريض الذي يميل، على سبيل المثال، إلى اللّجوء إلى علاج معيّن ينظر إليه في

-Jean Benoist (éd.), ***Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical***, Paris, Karthala, 1996.

-Ilario Rossi, ***Corps et chamanisme***, Paris, Armand Colin, 1997.

(1) الهِرْبِس النّطاقي (zona): مرضٌ فيروسيٌّ يُسبّب طفحًا جلديًّا مؤلمًا في شكل بثور في منطقةٍ مُعيّنة من الجسم على شكلِ شريطٍ عريضٍ واحدٍ إمّا على الجانب الأيسر أو الأيمن من الجسم أو الوجه، ويكون عادة مسبوقًا بألم موضعي قبل يومين إلى أربعة أيام من ظهورِ الطفح الذي قد يكون مصحوبًا أحيانًا بأعراضٍ أُخرى مثل الحمّى والصّداع والشعور بالتّعب. وعادةً يتمّ الشّفاء إذا عولج الطّفح بسرعة خلال أسبوعين إلى أربعة أسابيع. لكن بعد العلاج، قد تظلّ بعض الفيروسات كامنة في بعض التفرّعات العصبيّة المصابة قد تنشط مجدّدًا إذا ضعف الجسم وانخفضت مناعته [المترجم].

البداية بعين الشكّ، ولكنّه مع ذلك ينخرط فيه بسبب استمرار مرضه رغم توفّر اختيارات أخرى في البداية. فالمريض لا يبقى عاجزا أمام مرضه، بل يبحث عن حلول خاصّة به من خلال التّواصل مع مرضى آخرين مثله وبمن حوله، ومن خلال قراءاته، واستخدامه مواقع الإنترنت، وما إلى ذلك.

ودون فهم متبادل وإرساء تقارب مع المريض، يفقد العلاج الذي يُقدّمه الطبيب بعضًا من فعاليّته. فالطبّ فنٌّ بقدر ما هو علمٌ، وما لم يُحوّل مجال معرفته وعمله إلى حساسيّة ليظلّ مجرّد موزّع لجملة وصفات جامدة، فإنّه ينقطع عن المعطيات الإناسيّة، ويصبح **«مفرط الامتلاء بالمعرفة»** إلى حدّ يحجب عنه النّبض الحميم للمواقف. فالرمزيّات لا تعمل إلاّ حسب نمط مترسّب (في شخص الطّبيب أو في التّقنية المستخدمة). أليس طلب المريض الدّواء على ما جرت به العادة مرتبطًا بوجود ضعف تواصلي؟ فالدّواء يحلّ محلّ الإصغاء والتّواصل ولا يُتيح الوقت الكافي لفهم المريض وتهدئة مخاوفه. وهنا، يُستعاد البعد الرّمزي بشكل سلبي في شكل إفراط في العلاج الطبّي، إن لم يكن حدوث مشاكل ناشئة عن العلاج نفسه (iatrogénie).

إن الحضري الذي يستعيد الرّيف، وربّما جذوره، إنّما يبحث عن علاج محتمل لاضطرابات عجز الطبّ عن علاجها، لكنّه يستعيد بذلك أيضًا صورة جديدة لجسده أهمّ من تلك التي يُقدّمها التّشريح أو علم وظائف الأعضاء. فهو، بخلاف العلاج المحتمل، يستعيد بُعدًا رمزيًّا يُثري حياته بنكهة روحيّة إضافيّة، أي بمعنى جديد. وبالمثل،

فإنّ الأصول الشرقيّة للوخز بالإبر، والنّهج الفريد للعلاج التّجانسي، والاحتكام إلى «الطّاقة»، والإشارة إلى «النّعومة»، و«الاختلاف»، و«البدائل»... تحمل دلالات مثيرة للخيال.

وتتشابك أحلام اليقظة مع الفهم وتمنح المريض مخزونًا من المعاني يستمدّ منه ما يُبعد عنه المرض ويُهدّئ قلقه. فاللّجوء المستمرّ إلى الخيال يحميه من الشّعور بعدم فهم الطّبيب لمعاناته وعجزه عن مواجهة تعقيدات مرضه. وهذا ما لا يسمح به الخطاب الطبّي إلاّ بشكل طفيف. وفي هذا الصّدد، يمكننا أن نقابل بين الخيال الكوني و«المتفائل» للطبّ الموازي أو الشّعبي وبين محدوديّة خيال المؤسّسة الطبّية وما تحمله علاجاتها من دلالة أشدّ «تشاؤمًا»، وهي الدّلالة التي يُوحي بها وصف معظم أنواع الطبّ الأخرى بكونها «ناعمة».

المعالج والحداثة

دون أن تقوم بالضّرورة بكشف شروط تحقيق فعاليّة رمزيّة، تعتمد جميع أنواع الطبّ البديل على معارف ومهارات خاصّة بها، لكنّها غير منقطعة عن الحدس بأهميّتها في شفاء المريض. فهي تجعل من «التّواصل» أولى ضروريّاتها، بينما تميل المؤسّسة الطبّية، بتفضيلها أدوات أخرى، إلى الحفاظ على مسافة اجتماعيّة وثقافيّة تجاه المريض. فتكون الاستشارات في مكتب المعالج (أو في منزله) أطول وأكثر حميميّة وتطرح أسئلة حول حياة المريض. وهي تُعالج دون أن تقتصر على ذلك، وعلى طريقة العلاج النّفسي، أمراض الحداثة المتزايدة (التوتّر، الوحدة، الخوف من المستقبل،

فقدان الشّعور بالهويّة الخاصّة، إلخ)، ممّا يطمئن المريض ويهدّئ من روعه. كما يهتمّ هؤلاء المعالجون أيضًا في عملهم على المستوى العلائقي (من حيث المبدأ) ببعض المخاوف المحدّدة. ومن ثمّ، فإنّ ما يقومون به لا يدخل في باب الأوهام، بل في باب علاج يشعر المريض بفعاليّته. ثمّ هم يلبّون أيضًا طلبًا للمعنى يُهمله الطبّ الذي يركّز بشكل أكبر على «الأسباب» العضويّة. ففي تشخيصاتهم، يضعون المرض ضمن مسار حياة المريض ويربطون بين ما عرفته من أحداث مختلفة، بشكل يجعلها متّسقة مع شخص المريض. وعادة ما تكون العلاجات دون عواقب ضارّة، بل هي تُخفّف في الغالب الآثار الجانبيّة للعلاجات التقليديّة. كما أنّها منخفضة التّكلفة، بحيث تكون فوائدها في نظر المستخدمين أعلى من مضارّها. وبهذا المعنى، فهي تمنح المريض الشّعور بالسّيطرة بشكل أفضل على مرضه، وأنّه أضحى أخيرًا مسؤولاً عن علاج نفسه.

وقد تغلغل الدّعم «النّفسي» الذي يُقدّمه المعالج أو ممارس الطبّ البديل (أو الطّبيب العامّ الذي يعرف مريضه وعائلته جيّدًا) في سلوكه المهني. فهو يُصارح المريض بمشاكله الشخصيّة «بشكل عابر» دون الخوض في تفاصيلها، ولكنّه يقولها. ثمّ هو لا يقدّم للمريض أجوبة احترافيّة إلاّ بعد تفهّم عميق لحالته. ومن ثمّ، يُمكن افتراض أنّ كفاءة المعالج أو ممارس الطبّ «البديل» هي أوسع من تلك التي يجدها النّاس في الطّبيب. فهو يُقدّم أجوبة لا تتوقّف عند العضو أو الوظيفة المعطوبة، بل تُركّز على استعادة التّوازنات العضويّة والوجوديّة المكسورة، أي أنّها في المقام الأوّل «**طبّ من أجل الشّخص**». ذلك أنّها تمنح وقتًا كافيًا

للكلام والإصغاء، وللإيماءات والصّمت، وتتطلّب من هؤلاء المعالجين اقتدارًا قويًّا على التصدّي لقلق المريض، وتجعل المريض مسؤولاً مسؤوليّة كاملة عن علاج نفسه. وباختصار، فإنّ قوّة الطبّ البديل تكمن في قدرته على تعبئة فعاليّة رمزيّة غالبًا ما تهملها المؤسّسة الطبّية[1].

ففي البرازيل، على سبيل المثال، تجتذب معابد التيريرو (terreiro) في منطقتي كاندومبلي (Candomblé) وأومباندا (Umbanda) النّاس البِيض من مختلف الطّبقات الاجتماعيّة الحضريّة إلى الثّقافة الشعبيّة السّوداء بحثًا عن طريقة مختلفة للفعاليّة العلاجيّة، تقوم فيها ضرورة زيادة المعنى والقيمة على معطيات مختلفة. فالحوار مع «الأوريشا» (Orishas) أو آلهة اللّيل[2]، يمنح إنسان المدن الكبرى بعض المعنى لحياته اليوميّة، وهو ما يُشكّل في حدّ ذاته علاجًا. وإذا كانت الاحتفالات تحتفي في المقام الأوّل بالأرواح التي تتنزّل على أتباعها، إلاّ أنّها تتضمّن أيضًا استشارات يعرض خلالها كلّ شخص مخاوفه أو مرضه أمام الآلهة. ولئن كانت بعض الأمراض «روحيّة» تحديدًا، وبعضها الآخر طبّي، إلاّ أنّ المريض يتلقّى دومًا مساعدة وردًّا شخصيًّا يُسكّن مخاوفه.

---

(1) ومن الواضح أنّ هذه القوة هي أيضًا قوّة أطبّاء المستشفيات أو القطاع الخاصّ الذين يعرفون كيفيّة الجمع بين العلاج ومهارات التّعامل مع الآخرين، ويلتزمون تجاه مرضاهم. وطبّ الألم مثال جيّد لهذا الأمر.

(2) تيريرو كاندومبلي (terreiro de candomblé) هو المصطلح المستخدم عمومًا لتعيين أماكن العبادة والحجّ في منطقة كاندومبلي في سلفادور حيث تنتشر التّقاليد الأفريقيّة. وترأس كلّ تيريرو كاهنة تُسمّى «إيالوريكشا» (iyalorixá)، تتولّى الطّقوس وخاصّة استشارة «الأوريشا» أي آلهة اللّيل حول المغيّبات [المترجم].

ويقدّم مزارعو السّنغال مثالاً بارزًا على هذا المسعى في شكل شبيه بحكاية رمزيّة. فهم يقومون بتحويل الدّور الاجتماعي والمهني للطّبيب إلى دور معالج تقليدي، وبذلك يعيدون الرمزيّة إلى جوهر العلاقة العلاجيّة. فعلى عكس المجتمعات الغربيّة حيث لا يتمّ اللّجوء إلى المعالجين إلاّ بعد فشل الطبّ، نجد في المجتمعات الأخرى، أنّ فشل المعالجين هو ما يُؤدّي نحو عيادة الطّبيب. لكن هذا لا يتمّ دون تحويل فريد لدوره. ففي سانت لويس، انتظر الدّكتور دين (Dienne) فترة طويلة قدوم أوّل زبائنه. ذلك أنّه كان على شبكة الأحاديث الشفهيّة اليوميّة في المنطقة أن تشهد بكفاءته. وكانت هذه أولى المفارقات التي تجعل شرعيّة ممارسته المهنيّة متوقّفة على النّجاح الذي يعترف به المجتمع وليس على حيازة شهادة جامعيّة. وكانت المفارقة الثّانية في كون المرضى لا يدفعون ثمن الاستشارة وفق ما تفرضه الدّولة فحسب، بل يضيفون إليها زيادة (زيادة في التّقدير والقيمة) تكون عادة عينيَّة (دواجن، وجبات مطبوخة، إلخ)، وأحيانًا نقديّة، وهو ما يُضاعف غالبًا ثمن الاستشارة. فالهديّة تُضفي طابعًا شخصيًّا على العلاقة مع الطّبيب وبالتّالي تُقلّل من غرابته. وما يتمّ هنا هو استحضار ثقافة علميّة وإدراجها ضمن ثقافة أخرى من خلال تحويل شعبي. فبفضل الأحاديث التي يتناقلها النّاس وقبول الهِبة التي تجعل اللّجوء إلى خدماته أمرًا مألوفًا، يُعتبر الطبّيب، مثله مثل المعالج التّقليدي، شخصًا يمتلك «سرًّا»، وأنّ غرابة معرفته ليست سوى صيغة من بين الصّيغ الأخرى التي يستخدمها المعالجون التّقليديّون[1]

(1) انظر أمثلة عن ذلك، في: كاترين ندياي، **ناس الرّمل**، باريس، 1984، ص 72 وما بعدها.
Caterine N'Diaye, ***Gens de sable***, Paris, POL, 1984, p. 72 sq.

مجتمع ضائع؟

لقد قامت المعارف العلميّة بدراسة الجسد باعتباره آليّة، وهذا ما سبّب ثغرة إناسيّة تستفيد منها معارف أخرى يلجأ إليها الفاعلون الباحثون بوعي نسبي عن إضافة روحيّة هي في الواقع مجرّد إضافة معنويّة. فالكون المعقلن «**غير صالح للعيش**» لأنّه يفتقد البعد الرّمزي، والعالم المنفكّ عن السّحر يطمح إلى روحانيّات جديدة، ولا بدّ للخيال أن يأخذ بثأره. ومن ثمّ، يُسقط الإنسان العادي على جسده معرفة ملفّقة من ألوان كثيرة مثل رداء المهرّج، أي معرفة مركّبة من شتات معارف غير دقيقة ومرتبكة ومعلومات تقريبيّة، ثمّ يمنحها شكلاً متماسكًا. بل إنّه يتمّ في كثير من الأحيان، اصطناع نسخة مبسّطة من النّموذج التّشريحي الفسيولوجي تطغى عليها معتقدات تافهة حول الموجات والطّاقة والنّجوم والحيوات الماضية والجسد «**النّجمي**»[1]، وما إلى ذلك.

---

(1) يعتقد البعض في وجود هالة نورانيّة تحُيط بالإنسان هي المسؤولة عن صحّته الجسديّة والنفسيّة والروحيّة، وتتكوّن من سبع طبقات أساسيّة أو سبعة أجساد مختلفة الوظائف، هي: الجسد الفيزيائي (الطبقة الخارجية وتمثّل الجسد المادّي للإنسان)، والجسد الأثيري (هو الجسد الرّوحي ويحيط بالجسد المادّي ويمتصّ الطّاقة ويحميه)، الجسد العاطفي (يتّصل بالمشاعر والعواطف، ويؤثّر على الحالة المزاجيّة والعواطف)، الجسد الذّهني (يتّصل بالتّفكير والعقل)، الجسد النّجمي (يرتبط بالإبداع والخيال والتّفاعل مع العوالم الروحيّة)، الجسد الربّاني (يمثّل الجانب الرّوحي العالي والتّواصل مع الأبعاد الروحيّة العليا)، الجسد الإلهي (لطّبقة الأعلى وتمثّل الوحدة مع اللاّهوت).
والجسدان الأثيري والمادّي متّحدان بتطابق كلّي، وما الثّاني سوى مظهر للأوّل. ويعتقد أتباع هذا الفكر أنهُ بواسطة ممارسات معيّنة، يمكن للجسد الرّوحي (الرّوح) الخروج من الجسد المادّي لرؤية عوالم أخرى، ثمّ العودة فيها بعد، وهي العمليّة التي تسمّى «الإسقاط النّجمي» [المترجم].

ومن ثمّ، بتنا نشهد في المجتمعات الغربيّة تكاثر الصّور الخاصّة بالجسد، منظّمة بدرجات متفاوتة، ومتنافسة فيما بينها.

وأضحى كلّ فرد «يتفنّن» في بناء رؤيته الشخصيّة للجسد بطريقته الخاصّة، دون الالتفات إلى تناقضات افتراضاته أو عدم تجانسها. والواقع، أنّه نادرًا ما يبدو هذا التصوّر متماسكًا عند مقارنة العناصر المكوّنة له. وفي الوقت الحالي، يقوم المريض في المقام الأوّل باستشارة طبيب عامّ أو متخصّص في علاج العضو أو الوظيفة مصدر آلامه. ومن ثمّ، يُؤكّد النّموذج التّشريحي الفسيولوجي للجسد. لكنّه يتوجّه أيضًا إلى العلاج التّجانسي أو الوخز بالإبر أو طبّ العظام أو العلاج الأُذُني، دون أن يُدرك أنّه ينتقل بذلك من رؤية للجسد إلى رؤية أخرى مخالفة لها تمامًا، إذ أنّ غايته هي البحث عن تجربة وزيادة فرص العثور على علاج مناسب لآلامه. بل إنّ نفس الشخص قد ينغمس في اليوغا أو تأمّلات الزّان[1] أو الفنون القتاليّة أو التّدليك الصّيني أو الياباني الذي يقدّمه المركز الثّقافي في الحيّ، مع مواصلة جلسات التّحليل النّفسي التي بدأها منذ سنوات إذا كان يعتقد أنّ الجسد هو منشأ نوازع الرّغبة والمكبوتات غير الواعية.

(1) تأمّل الزّان (Zen) أو «الزّازين» (Zazen): أحد أهمّ الطّقوس في مذهب الزّان البوذي، ويعني حرفيًّا التأمّل جلوسًا، أي في وضع جلوس مع نصف إطباق للعينين والتنفّس من البطن وتركيز الذّهن على طبيعة الوجود، بحيث يصل الجسد والعقل إلى حالة من الهدوء تُؤدّي إلى حالة من التّنوير (ساتوري) [المترجم].

وبتعمّقه في «التّطوير الشّخصي»، أضحى الفرد يتردّد بين الطّاقة الحيويّة والعلاج الغشطالتي[1] والعلاج بالصرّخة البدائيّة[2] والولادة الثّانية (re-birth) والتشي كونغ[3] والتّاي تشي[4].. والعديد من العلاجات أو الممارسات الجسديّة القائمة على نماذج نظريّة مختلفة. ومع ذلك، فإنّ

---

(1) العلاج الغِشطالتي (gestalt-thérapie):هو شكل وجودي/ تجريبي للعلاج النفسي يُركز على الدّور الشّخصي وعلى تجربة الفرد الآنيّة والعلاقة بين المعالج والمريض والسّياقات البيئيّة والاجتماعيّة لحياة الشّخص وإرادة التّغيير الذّاتي. ويقوم العلاج الغِشطالتي على فكرتين رئيسيّتين: أن محور التّركيز الأكثر فائدة للعلاج النّفسي هو اللّحظة الآنيّة المحسوسة، وأنّ الجميع يتحرّكون ضمن شبكات من العلاقات تُمكّن معرفتها من معرفة ذواتنا [المترجم].

(2) العلاج بالصرّخة البدئيّة (cri primal): هو علاج نفسي ابتدعه المعالج النّفساني الأمريكي آرثر جانوف (Arthur Janov) في سبعينات القرن الماضي يزعم أنّ العُصاب ناجم عن ألم مكبوت ناتج عن صدمات نفسيّة قد تكون حصلت في مرحلة الطّفولة المبكّرة. ويعتقد جانوف أنه يمكن استحضار الألم المكبوت بشكل متتابع إلى الوعي ومن ثمّ شفاؤه من خلال إعادة تجربة حوادث معيّنة والتّعبير التامّ عن الألم النّاتج عنها أثناء جلسات علاج تعمل على استذكار المريض تجربة ماضية مزعجة بشكل خاصّ سبق أن عاشها في طفولته المبكّرة، ومن ثمّ التّعبير عنها من خلال الصّراخ العفوي وغير المقيّد أو الهستيريا أو العنف [المترجم].

(3) تشي كونغ (Qigong): رياضة تقوم على نظام شامل لتنسيق الجسد من خلال الحركة والتنفّس والتأمّل كوسيلة فعّالة للحفاظ على الصحّة أو التدرّب على فنون القتال. وهي رياضة متجذّرة في الطبّ والفلسفة وفنون الدّفاع عن النّفس الصينيّة، وتسمح بالنموّ والتّوازن الجسدي والنّفسي والرّوحي من خلال المساعدة على تحرير «الطاقة الداخلية الكامنة» من خلال التأمّل وتنسيق حركة التدفّق البطيء والتنفّس الإيقاعي العميق والتأمّل الهادئ. وهي تمارس حاليًّا في الصين ومناطق عديدة في العالم بهدف التّرفيه أو الشّفاء الذّاتي أو التدرّب على فنون القتال [المترجم].

(4) التاي تشي (Tai chi): فنّ قتالي دفاعي صيني قديم تزايدت شعبيّته خلال القرن العشرين وانتشر على مستوى العالم. وهو يعتمد القيام بسلسلة من الحركات البطيئة التي تحاكي حركات الحياة اليوميّة، ويقوم على مبدأ أنّ التمرين المستمرّ يساعد على تدريب الجسد على الاستجابة السّريعة لتخفيض ضغط الدّم وسرعة النّبض [المترجم].

هذه الطّرائق المتعدّدة التي تغزو اليوم سوق الرّعاية الصحّية أو السّلع الرّمزية هي دخيلة تمامًا، بل حتّى متناقضة. ومع ذلك، فهي تُعاش دون تناقض من قبل شخص لا همّ له سوى الحصول على فعاليّة علاجيّة. فإن وجد الشّفاء أو تخفّف من أوجاعه بفضل هذا التصوّر للجسد أو ذاك، فإنّ ذلك لا يدفعه مطلقًا إلى الالتزام به بشكل دائم.

وفي هذه الممارسات، تغدو المعاني المرتبطة بالإنسان وجسده غائمة ومتداخلة. وهذ ما لا تسلم منه الفلسفات الشرقيّة الكبيرة. فاليوغا والشامانيّة والزّان والوخز بالإبر والتّدليك في مختلف التّقاليد، وفنون الدّفاع عن النّفس، تُختزل إلى بضعة أفكار بسيطة ومجموعة من الصّيغ النموذجيّة والحركات الأوليّة التي تتحوّل إلى تقنيات جسديّة لا تتطلّب سوى بضع ساعات خلال الأسبوع، ولا علاقة لها بأيّ فلسفة في الوجود.

إنّ نموذج الجسد الذي رسّخته المراجع الطبّية الحيويّة لا يحظى بالإجماع. فقد أضحت المعارف المتعلّقة بالجسد اليوم مقبولة، سواء جاءت من الشّرق أو من كاليفورنيا أو من عصر ماضٍ، أو تقود إلى تقنيّات متطوّرة في بعض المستشفيات، مقبولة بشكل متزامن؛ وأضحت عبارة عن أكسية مريحة نلبسها بشكل عشوائي في نشاطاتنا الشخصيّة أو أثناء مسار تشخيص وعلاج. ومن ثمّ، تراكبت عدّة طبقات من المعرفة المتعلّقة بالجسد بعضها فوق بعض، بحيث أضحى الباحث عن علاج فعّال لا يشعر بأيّ حرج إذا انتقل من نوع من العلاج أو الطّب إلى نوع آخر بما يراه يتوافق مع مرضه.

ومن ثمّ، فإنّ إنسان الحواضر الغربيّة يصوغ معرفته بجسده، الذي يعيش معه يوميًّا، من شتات غير متجانس من نماذج مختلفة يستوعبها بدرجات متفاوتة ودون اكتراث بمدى توافقها. وهو نادرًا ما يصل إلى تشكيل صورة متناسقة عن جسده انطلاقًا من هذا الخليط من المرجعيّات المتعدّدة، بحيث لا توجد نظريّة واحدة حول الجسد تحظى باتّفاق جميع النّاس. وبما أنّ للفرد حرّية اختيار ما يشاء من ركام المعارف المتوفّرة، فهو يتردّد بين هذه وتلك دون أن يجد أبدًا ما يُناسبه تمامًا. وتتغذّى حرّيته الفردية وإبداعه من هذه الشّكوك، من خلال البحث الدّائم عن جسد مفقود، والذي لا يعدو في الواقع جسد مجتمع ضائع (انظر الفصلين الأوّل والثّاني).

الفصل الخامس

جماليّة اليومي

اليومي والمعرفة

إنّ الواقعة الاجتماعيّة لا تكون أبدًا ثابتة، أو خالدة، أو موضوعيّة، إلاّ بشكل مؤقّت. فهي تعيش ضمن شبكة من العلاقات المتغيّرة دومًا، وتسعى باستمرار إلى تشكيل علاقة جديدة. وفي هذا الصّدد، تمثّل غزارة وقائع الحياة اليوميّة وإشاراتها تحدّيًا من حيث صعوبة الإلمام بها. وقد أدرك جورج بالاندييه بوضوح، مع شيء من السّخرية، أنّ سوسيولوجيا اليومي «**تظهر في صورة سلبيّة... فهي تتحدّد من خلال تتجنّب رؤيته أكثر ممّا تراه**»[1]، فلانهاية اليومي (ولانهائيّته أيضًا) ليست فكرة لاهوتيّة، بل مجرّد إقرار بمرور الزّمن، وبتراكم الفروقات الدّقيقة بين يوم وآخر، لكن عمله يُساهم سواء ببطء أو بشكل مباغت حسب الظّروف، في تغيير الحياة اليوميّة. كما هو إقرار أيضًا بمدى تعقّد اليومي، والتعدّد اللاّنهائي لمعانيه.

---

(1) جورج بالاندييه، «مقالة في تعريف اليومي»، **الكرّاسات الدوليّة لعلم الاجتماع**، المجلّد الرّابع والعشرون، 1983، ص 5.

Georges Balandier, «Essai d'identification du quotidien», in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983, p. 5.

والحياة اليوميّة هي الملجأ الأمين، ومستقرّ المرجعيّات المُطَمْئِنَة. ففيها يشعر المرء بالأمان ضمن نسيج متين من عادات رتيبة درج عليها بمرور الزمن، ومن مسارات خَبِرَها مُحاطًا بوجوه مألوفة. ففيها تُبنى الحياة العاطفيّة والعائليّة والودّية والمهنيّة، ويحلم الإنسان بالوجود. وفيها أيضًا تخفّ التّأثيرات السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة التي تؤثّر على الحميميّة، وتُناقش وتُكيّف مع الحساسيّات الفرديّة. وهي التي تكون فيها أيضًا نوايا النّاس هي سيّدة المواقف، إذ يشعر كلّ شخص بأنّه المتحكّم في دفّة الأمور، وهذا على عكس المجال الاجتماعي الذي يفرض سلوكيّات وقواعد لا تحظى دائمًا بدعم الجميع. فاليومي هو ما يخلق جسرًا يربط بين عالم البيت المسيطر عليه والهادئ، وتقلّبات الرّوابط الاجتماعيّة.

وفي الشّعور بالأمان الذي ينشأ من طبيعة الحياة اليوميّة المفهومة والمألوفة، يلعب الاستخدام المنظّم للجسد دورًا أساسيًّا. فنجاح الطّقوس في تعاقبها على مدار اليوم يعود إلى اعتماد حركات وإدراكات تتّحد بالشّخص وتُخفّف عنه الكثير من جهد التيقّظ عبر مختلف مراحل حياته. ففي أساس كلّ الطّقوس، يُوجد ترتيب دقيق للجسد. وهو ترتيب يتكرّر دائمًا، لكنّه يختلف قليلاً بين يوم وآخر. فالإنسان موجود في العالم بعاطفته، وسلوكه ليس مجرّد انعكاس لموقعه الرّمزي داخل الطّبقة أو الفئة الاجتماعيّة، إذ يُلوّن مزاجه الحركات والأحاسيس، ويُغيّر الاهتمام بالأشياء، فيجعلنا نراها مزعجة أو مقبولة، ويُصفّي الأحداث. فاليوم ليس نسخة من الأمس، وأحاسيس البارحة وكلماتها وعواطفها

وأفعالها، لا تتكرّر اليوم. فما من يوم إلاّ وتتراكم فيه ذرّات من الفروق الضّئيلة مقارنة بالأمس، وهذا أمر ضروري للوجود، ولا يقلّ أهمّية في نظر الباحث عن النّسيج المتبقّي الذي يظلّ الخيط الرّابط عبر الزّمن. وفي بحر الأيّام المتلاطم هذا، ينسج الإنسان مغامرته الشخصيّة، فيشيخ، ويحبّ أو ينفصل، ويشعر بالمتعة أو الألم، وباللاّمبالاة أو الغضب.

وتتطلّب دراسة اليومي من الباحث قدرًا معيّنًا من الاهتمام بعالم يسبح في بحر من الدّلالات. ذلك أنّ عمله يقتضي الكشف عن دلالات فقدت عمقها بفعل الألفة. ويعدّ المثال الذي قدّمه إدغار ألان بو (Edgar Allan Poe) في قصّته **الرّسالة المسروقة**[1] فصلاً رئيسيًّا في بيانه المعرفي. فالتّكرارات التي تُشكّل نسيج الحياة اليوميّة إلى ما لا نهاية، تُذيب تضاريسها. وباعتياد وجودها، يمرّ النّظر على الأشياء والأحاسيس والأفعال دون أن يراها. إن علم اجتماع الحياة اليومية يتناول المعتاد اليومي وكأنّه أمر غريب منسيّ. فهو ينظر «بعين بعيدة» إلى المصدر المألوف للمعنى، والمادّة الخام التي تُبنى منها الحياة الاجتماعيّة برمّتها. إنّه يستخرج الغرابة من قلب البداهة.

---

(1) **الرّسالة المسروقة** (The Purloined Letter): قصّة بوليسيّة قصيرة للكاتب الأمريكي إدغار ألان بو، نشرها في عام 1844 ونالت شهرة كبيرة. وتدور القصّة حول تمكّن أحد محقّقي الشّرطة من العثور على رسالة سرقها أحد الوزراء من الخزانة الملكيّة بغرض ابتزاز أحد الأمراء، حيث خمّن المحقّق أن السّارق أذكى من أن يُخفي الرّسالة في مكان خفيّ لأنّ الشّرطة ستفتّش منزله بدقّة، ولذلك وضعها فوق مكتبه على مرأى من الجميع، فلم تسترع انتباه أحد من رجال الشّرطة الذين فتّشوا منزله بدقّة، إلى أن تفطّن إليها بطل القصّة [المترجم].

ولا تنجو طرائق الجسد من تأثير الشفافيّة هذا. إذ تُؤدّي التّنشئة الاجتماعيّة إلى هذه الأحاديّة في الحياة اليوميّة، أي إلى الشّعور بأنّ الإنسان يسكن بشكل طبيعي جسدًا يستحيل الانفصال عنه. ومن خلال أعمال الإنسان اليوميّة، يصبح الجسد غير مرئي، ويتمّ إخفاؤه طقوسيًّا من خلال التّكرار المستمرّ لنفس المواقف واعتياد الإدراكات الحسّية. وفي ظلّ هذه الظّروف، يحصل لدى الفرد وعي بجذوره الجسديّة، خاصّة من خلال ما يعيشه من نوبات توتّر. ومن ثمّ ينشأ الشّعور المؤقّت بالازدواجيّة (وهو شعور عادي، علينا تمييزه تمامًا عن الثنائيّة). فالألم الشّديد، والتّعب، والمرض، أو التعرّض إلى كسر في أحد الأطراف على سبيل المثال، يُقيّد مجال حركة الإنسان ويُدخله في شعور مؤلم بازدواجيّة تكسر وحدة حضور الذّات: فيشعر الفرد بأنّه أسير جسد يتخلّى عنه. ويظهر نفس الشّعور أيضًا عند الرّغبة في إنجاز عمل أو أداء بدني يستحيل تحقيقه دون مهارة أو تدريب. كما يُمثّل الانفصال عن المحبوب أساسًا، مع ما يترتّب عنه من عيش الوحدة، محنة للجسد. بيد أنّ هذه الازدواجيّة التي تشعر بها الذّات لا ترتبط فقط بهذه الأزمات الشخصيّة، بل كذلك بمواقف أخرى تمرّ بها، منها على سبيل المثال الحيض أو الحمل عند المرأة؛ كما ترتبط أيضًا بالمتعة من خلال الحياة الجنسيّة، والحنان اليومي، وسلوكيّات الإغواء، وممارسة النّشاط البدني أو الرّياضي، إلخ.

ولكن في تدبير الجسد اليومي، علينا أن نُلاحظ أنّ أشكال الازدواجيّة هذه لا تُعاش على نحو واحد. فتجربة المتعة تُعاش بطريقة

مألوفة وطبيعيّة، وتقتضي حضور الذّات. وعلى العكس من ذلك، فإنّ تجربة الألم والتّعب، تُعاش دائمًا على نحو من الغرابة المطلقة، أي من العجز عن التّواصل مع الذّات. فازدواجيّة الألم تُزيح حضور الذّات، وازدواجيّة المتعة تُثريها ببعد جديد. وعلاوة على ذلك، فإنّ تجربة الألم أو المرض، بسبب غرابتها، تُسبّب القلق وعدم اليقين. وتقتضي جميع المظاهر التي يُعطّل طابعها غير العادي أحاديّة الحياة اليوميّة (الاندماج بين أفعال الشّخص وجسده) كفاءات دقيقة. فيقع على عاتق المتخصّصين (الأطبّاء، والمعالجون، والنّفسانيّون، إلخ) مهمّة إضفاء المعنى والتّناغم حيثما فُقدا. ويتمّ التخفيف أو إزالة القلق النّاتج عن المظاهر غير العاديّة من خلال التّرميز الذي يقوم به المعالج.

ومن أهمّ تأثيرات التّطويع الاجتماعي للجسد هو تقليل هذه الثّنائيّات التي قد تُؤثّر في الشّعور بحضور الذّات. ولهذا، فإنّ ترميز طرائق الجسد يؤدّي إلى الواحديّة ما لم يُفصل الشّخص عن جذوره المعتادة. ولصيانة هذا الشّخص على المدى الطّويل، يعتني العديد من المتخصّصين بصحّته، وهي الصحّة التي تشمل بحكم تعريفها هذا التّناغم المنسجم مع الذّات. ففي ظروف الحياة المعتادة، يكون الجسد شفّافًا بالنّسبة إلى الشّخص الذي يسكنه، فينتقل بسلاسة من عمل إلى آخر، ويتبنّى الحركات المقبولة اجتماعيًّا، ويتشرّب المعطيات البيئيّة من خلال شبكة دائمة من الأحاسيس. وباعتبار الجسد شرط الإنسان نفسه، فهو لا يتوقّف أبدًا عن إنتاج المعنى وتقبّله بشكل تلقائي، أي من خلال أكثر «**توافق أضداد**» (coincidentia oppositorum) مذهل في الحياة

اليوميّة: البداهة المنسيّة، أي ذاك الحاضر الغائب الذي يفرض وجوده الغائم على مدار اليوم.

الجسد في وضعه الأقصى: الانعطاف إلى اليومي

وعلى طريقة علم اجتماع النّفي، تُشير سرديّات السّجناء أو المنفيّين بقوّة إلى ما لا يُمثّله جسد الحياة اليوميّة[1]. ففي هذه التّجارب الحدّية للحرمان من الحرّية، خاصّة إذا انضاف إليها الازدحام، والحاجة إلى العيش مع آخرين في حبس لم يعتد عليه الإنسان الغربي، يحتدّ الإحساس بالجسد بشكل ملحوظ، ممّا يقطع مع تجربة الحياة اليوميّة السّابقة المتجذّرة في السّهولة والبداهة. وتتّخذ الوضعيّات الحدّية طابعًا كاشفًا. ففي هذه الظّروف، يأخذ الجسد شكلاً من الوجود المزدوج. لكنّ ازدواجيّة التّجربة الجسديّة اليوميّة تكون في الغالب مؤقّتة ودون أثر، ما لم يحدث مرض أو حادث يُغيّر صورة الجسد، بيد أنّها تتحوّل هنا إلى قوّة لا رادّ لسطوتها، ودائمًا سلبيّة. ذلك أنّ النّضال اليومي المتجدّد من أجل البقاء يتضمّن أوّلاً صراعاً ضدّ متطلّبات الجسد، وجهدًا متواصلاً من قبل الفرد لدفع حدود احتماله الشّخصي إلى أقصاها، من أجل إسكات الجوع، ومقاومة البرد وسوء المعاملة، وقلّة النّوم. وهذه أكثر من مجرّد ازدواجيّة مألوفة،

(1) أو بالأحرى تصف لنا نوعًا آخر من الحياة اليوميّة. ومن ذلك مثلًا، يوم إيفان دينيسوفيتش، وهو يوم من بين أيّام أخرى شبيه بتلك الـ3653 يوم من الاعتقال، لكنّه «يوم طيّب» رغم كلّ شيء، لأنّ المعتقل محفوظة كرامته الشخصيّة. انظر: ألكسندر سولجينتسين، **يوم إيفان دينيسوفيتش**، باريس، 1963 (التّرجمة الفرنسيّة).

Alexandre Soljenitsyne, ***Une journée d'Ivan Denissovitch***, Paris, Julliard, 1963 (trad. franç.).

بل ازدواجيّة حقيقيّة قد ينقاد إليها وعي الإنسان أحيانًا في السّجن أو في معسكر الاعتقال. ففي هذه الحالة، يضطرّ الجسد إلى نوع من الاستقلال عن الذّات، ويغدو مسرحًا لجميع أنواع العبوديّة والمعاناة. وحينها، يغدو الوعي منفصلاً بحقّ عن جسده.

ويُشبه وجود المعتقَل وفق منظور أفلاطوني وعرفاني سقوطًا في الجسد، وينتج عنه باستمرار سقوط في الرّوح. فالضحيّة تُقاوم جسدها بإرادة شرسة مرتبطة بقوّة شخصيّتها وبرغبتها في البقاء. لكن الإرهاق والجوع والخصومات والتّنكيل يقودها إلى التعلّق بخيط هشّ يكون فيه الموت أحيانًا معلّقًا بأشياء صغيرة. ومع ذلك، فإنّ المفارقة الغريبة في هذا الوضع تشير ضمنًا إلى أنّ المعتقَل لا يمكن أن يسمح لنفسه بالتميّز عن الآخرين، خشية إثارة ردّ فعل وحشي من الحرّاس: وهنا يتمّ دفع طقوس إخفاء الجسد إلى حدّها الأقصى. فمن يحاول تمييز جسده أو وجهه عن سائر الأجساد أو الوجوه الأخرى، فإنّه يخاطر بأن يمحو الموت حضوره الحقيقي[1]. ويتذكّر روبير أنتيلمي (Robert Antelme) أنه «**لم يكن لأحد أن يُعبّر بوجهه أمام محقّقي أجهزة الأمن النازيّة عن أيّ شيء قد يفتح باب حوار ربّما يستثير حنق المحقّق، غير الإنكار الدّائم، وهو ما يفعله الجميع. ونظرًا لأنّ الحوار لم يكن عديم الفائدة فحسب، بل كان أيضًا خطيرًا في علاقاتنا مع أجهزة الأمن النازيّة، فقد وصل الأمر أن يجهد المرء في**

(1) يوجد تحليل معمّق في هذا الصّدد في: دافيد لوبروتون، **حول الوجوه**، م.م.س، الفصل 8.

إنكار وجهه، قدر إنكاره وجه المحقّق النّازي»[1] وفي موضع آخر، ترد هذه الجملة الرّهيبة أيضًا حول الوجه، أي أكثر أماكن الإنسان إنسانيّة: **«فالتماع العينين، والقدرة على المحاججة، يُثير الرّغبة في القتل. فعليك أن تكون سلسًا، وباهتًا، وخاملاً، إذ قد تكشف نظراتك أحاسيسك»** (ص 241). فالمنطق القاتل لمعسكرات الاعتقال يختزل المُعتقَل في حقيقة وحيدة هي حقيقة جسده، من خلال الإلغاء المتعمّد لجميع ملامح تفرّده الأخرى. وما تحويل الجثث إلى صابون أو دخان، إلاّ تتويج لهذه الرّؤية الميكانيكيّة المُحْكَمَة.

ومن ثمّ، فإنّ استمرار نبض الجسد في تجربة الحياة اليوميّة الهادئة والمختارة بحرّية، يغدو في سياق معسكر الاعتقال حدثًا حيويًّا يستحيل تجاهله. وهنا تغدو الجملة الأولى من شهادة روبير أنتيلمي ذات مغزى: **«ذهبتُ للتبوّل»** (ص 15). ويكتب جورج هيفرنو (Georges Hyvernaud)، الذي عاش فترة طويلة في المعتقل، مستذكرًا: **«رجال متحلّقون، يأكلون ويهضمون ويتجّشؤون ويشخرون معًا، ويذهبون إلى المراحيض معًا»**[2] فالتّجاور يُظهر بعض سمات حياة الجسد التي لا تذكرها في العادة السرديّات التقليدية والسِّيَر الذاتيّة والرّوايات حفاظًا

(1) روبرت أنتيلمي، **النّوع البشري**، باريس، 1957، ص 57.
Robert Antelme, ***L'espèce humaine***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1957, p. 57.

(2) جورج هيفرنود، **الجلد والعظام**، باريس، 1985، ص 63.
Georges Hyvernaud, ***La peau et les os***, Paris, Ramsay, 1985, p. 63.

على الذّوق العامّ[1]. ونحن نجد نفس المعاناة في تجربة السّجن من حيث تشارك الأشياء الخصوصيّة بين السّجناء. والواقع، أنّ الأمر يتطلّب نظرة أجنبيّة حتّى تتعرّض حياة الجسد الخاصّة لوصم سلبي. ومع ذلك، فإنّ الحياة بأكملها تقع تحت سلطان هذه المظاهر الجسديّة التّافهة، ودونها لن يكون الفرد سوى آلة، ومظهرًا مثاليًّا للنّظافة.

لكن الإنسان الغربي اليوم يشعر بأنّ جسده مختلف عنه، وأنّه يمتلكه كما يمتلك شيئًا خاصًّا به، وإن كان بلا شكّ شيئًا أكثر حميميّة من بقيّة الأشياء الأخرى. فامتلاك جسد يعني علاقة ملكيّة فريدة من نوعها ينكسر فيها بشكل تجريدي التّماهي الجوهري بين الإنسان وجذوره الجسديّة. فالصّيغة الحديثة للجسد تجعل منه فَضْلَة: إذ هي تفصل الإنسان عن الكون، وعن الآخرين، وعن ذاته (انظر أدناه)، وتنحو إلى محو هذا التجذّر الوجودي طقوسيًّا. فالجسد في طقوس الحياة اليوميّة هو الواضح-المُعْتَم والحاضر-الغائب. وبما أنّه لا يمكن تمييز الإنسان عن الجسد الذي يعطيه شكلاً ووجهًا، فإنّ الوجه يحضر بشكل فائق ويغدو مصدر جميع الأفعال البشريّة، ولكن بما أنّ الطّقوس تميل إلى إخفاء

(1) من المؤشّرات الدّالة أيضًا على هذا المحو الطّقسي للجسد في الحياة الاجتماعيّة أن نهُمل الغالب في العلوم الاجتماعيّة، في إطار اتّفاق ضمني مع القارئ، استحضار بعض المعطيات المتعلّقة بالجسد (النّظافة، التبوّل، التبرّز، إلخ). فلا يمكننا أن نتحدّث عن بعض الأشياء دون كسر التّقليد الضّمني الرّاسخ للآداب الحميدة. يمكننا التحدّث عن كلّ شيء باستثناء الدّورة الشهريّة، وإطلاق الرّيح، والتجشّؤ، والهضم... وفي الأدب وفي السّينما، تُوجد أيضًا قاعدة ضمنيّة مفادها أنّ بعض اللّحظات في حياة الجسد لا تستحقّ الحديث عنها. وعلى العكس من ذلك، فإنّ أدب السّجون والمحتشدات يتحدّث عن كلّ ما هو مكبوت، إذ يغدو في السّياق العامّ للأسر والاختلاط أمرًا بالغ القيمة.

الشّعور بحضوره، فإنّه يغدو مثيل كتلة سحريّة يمكن رؤيتها في نفس لحظة اختفائها، فيغيب الجسد مطلقًا. وسنقوم في فصل لاحق، تحت اسم الإخفاء الطّقسي للجسد، بتحليل هذه الحركة الاجتماعيّة التي تنتظم مسألة ازدواجيّة الجسد في المجتمعات الغربيّة، ما لم يكن يحمل علامات شاذّة تُميّزه في نظرته إلى نفسه أو في نظرة الآخرين إليه، كأن يتعلّق الأمر بخصوصيّة جسدية أو إعاقة مرئيّة، أو طريقة فريدة في إظهار الذّات.

وقد اندهش جورج هيفرنو، الذي قضّى عدّة سنوات في معسكر اعتقال، من غزارة تجلّيات الجسد في الحياة الجماعيّة، واستخدم في وصفها لغة ثنائيّة:

«ولعلّ المراحيض تُلخّص حالتنا بشكل أفضل. فهي أفضل من البقّ، وأشمل وأكثر دلالة... كنّا نتخيّل أنّ لنا روحًا، أو شيئًا مماثلاً لهذا، وكنّا فخورين بذلك. فقد كان هذا يسمح لنا بالنّظر بتعالٍ إلى القرود والخسّ. لكن ليس لنا روح، وما لدينا هو فقط أحشاء نملأها بما تيسّر، ثمّ نُفرغها. هذا هو وجودنا كلّه. وكنّا نتحدّث عن كرامتنا، ونتخيّل أنّنا مختلفون، وأنّنا ذواتنا»[1]. وبشكل أكثر وضوحًا، يلاحظ أنّه **«لم يكن لدينا أكثر من هذه المعارك السّخيفة مع أجسادنا. فحياة الجسد تغزو كلّ الحياة. هكذا كان الأمر على مدى الحياة تقريبًا، عدا بعض الذّكريات القديمة الممزّقة التي تنتهي أيضًا إلى التآكل تمامًا، ولا يبقى سوى الجسد بحكّته ومغصه وإمساكه وبواسيره، وقمل فراشه وبقّه، وما يضعه في داخله وما يخرج منه، وما يُهاجمه، وما ينهشه، وما يُدمّره»** (ص 79). فالسّجين يعيش

---

(1) جورج هيفرنود، **الجلد والعظام**، م.م.س، ص 53.

تجربة عرفانيّة دون حاجة إلى التّعالي، بحيث لا يتطابق شرطه الإنساني إلاّ مع سقوط في الجسد.

أمّا في نور الحياة اليوميّة، فتخفّ تضاريس الجسد ويعيش المرء علاقة شفّافة نسبيًّا مع ذاته. فجسده لا يطرح عليه سوى صعوبات مؤقّتة، كما لا تُؤدّي المشاكل التي تُواجهه إلى هذا الشّعور بالانشداد إلى جسد تعمل حياته السرّية ضدّه بمكر. وهذا على الرّغم من أنّ بعض الأمراض الخطيرة ذات الدّلالة القوّية على المستوى الخيالي مثل السّرطان أو الإيدز، يمكن أن تؤدّي إلى هذا النّوع من التمثّل. فالبداهة المألوفة للجسد (جسد الآخرين أو جسده) تُغرقه عمومًا في حالة تكتّم لا تُغادره إلاّ للحظات. ومن هنا اندهاش البطلة الشابّة في إحدى روايات كارلو كاسولا (Carlo Cassola). فبينما كانت تحضر مع والدها واثنين من رفاقها محاكمة قد تنتهي بالحكم على خطيبها بالسّجن فترة طويلة، تكتشف فجأة أنّه على الرّغم من كلّ آلامها، فإنّ الحياة مستمرّة، وعلى رأسها نشاطات الجسد. «**فمن دون أن تشعر، ابتعدت مائة خطوة، وحين استدارت رأت الرَّجُلين يتبوّلان على جانب الطّريق قبل أن يعودا إلى السّيارة. فحتّى في أحلك لحظات الحياة، كان لا بدّ من تلبية الاحتياجات الأساسيّة: كان هذان الرّجلان يتبولّان، وكان والدها ينام، أمّا هي، فقد كان جوعها شديدًا إلى درجة أنّها لم تعد قادرة على الانتظار إلى حين الرّجوع إلى البيت لتناول وجبة الإفطار**»[1] وفي صمت، ومن خلال

---

(1) كارلو كاسولا، **الفتاة**، باريس، ص 276 (التّرجمة الفرنسيّة).
Carlo Cassola, ***La ragazza***, Paris, Le Livre de poche, 2015, p. 276 (trad. franç.).

التدفّق الحسّي والحركي اللاّمتناهي، تصاحب طرائق الجسد الوجود الإنساني، وتندمج فيه عضويًّا.

التنفّس الحسّي لليومي

في ظروف الحياة العاديّة، يُوجد تيّار حسّي لا ينقطع يُكسب نشاطات الإنسان قوامها ويُوجّهها. والمؤكّد أنّه لا يُمكن للمرء أن يكون واعيًا بجميع ما يعتمل داخله من محفزّات، وإلاّ غدت الحياة مستحيلة. ففي سير الحياة اليوميّة، لا يهتمّ الإنسان إلاّ بما يختاره من أشياء تلتقطه الحواسّ. فهو يتحرّك ضمن مجال سمعي وبصري، ويسجّل جلده تقلّبات درجات الحرارة، وهو ما يُؤثّر فيه باستمرار. وإذا كان الشمّ والذوّق يبدوان أقلّ الأنشطة بروزًا، إلاّ أنّهما ليسا الأقلّ حضورًا في علاقة الذّات بالعالم.

فبين جسد الإنسان وجسد العالم، تمتدّ استمراريّة حسّية في كلّ لحظة. فالفرد لا يدرك ذاته إلاّ من خلال الشّعور، ويعيش وجوده من خلال ما يصله من أصداء حسّية وإدراكيّة لا تتوقّف. فهو مندرج في حركة الأشياء ويمتزج بها بجميع حواسّه. ومع ذلك، فإنّ الإدراك لا يعني مطابقته الأشياء، بل هو تفسير لها. فكلّ إنسان يسير في عالم حسّي مرتبط بما سبق أن عاشه وما تلقّاه من تنشئة. فالعالم هو نتاج جسد يحوّل ذاك العالم إلى إدراكات ومعانٍ، إذ لا وجود لأحدهما دون الآخر. فالجسد عبارة عن مصفاة دلاليّة. وإدراكاتنا الحسّية هي التي ترسم، بتشابكها مع المعاني، الحدود البيئة المتقلّبة التي نعيش فيها. فالإحساس

بالذّات هو إحساس فوري بالأشياء، بينما الجسد دائمًا هو فكرة عن العالم، ووسيلة يُحدّد بها المرء موقعه من أجل الفعل داخل بيئة داخليّة وخارجيّة ذات معنى نسبي في نظره، وتسمح له أيضًا بالتّواصل مع من يشاركونه نسبيًّا رؤيته للعالم.

تحدّد الثّقافة حقل إمكان المرئي والخفيّ، والملموس وغير الملموس، والفوّاح وعديم الرّائحة، واللّذيذ والممجوج، والطّاهر والنّجس، إلخ. إنّها ترسم كونًا حسّيًا مميّزًا حسب الطّبقة والمجموعة والجيل والجنس، وخاصّة التّاريخ الشّخصي لكلّ فرد. والعوالم الحسّية لا تتداخل، لأنّها أيضًا عوالم معانٍ وقِيَم. وأن تُولد في هذا العالم يعني أن تكتسب أسلوبًا في الرّؤية واللّمس والسّمع والتذوّق والشمّ، خاصًّا بالمجتمع الذي تنتمي إليه، فالبشر يعيشون في عوالم حسّية مختلفة. ومن ثمّ، كما يقول موريس ميرلوبونتي (Maurice Merleau-Ponty)، فإنّ «**ما نكتشفه عند تجاوز الأحكام المسبقة للعالم الموضوعي، ليس عالمًا داخليًّا مظلمًا**»[1] لكنّه أيضًا ليس واقعًا مادّيًا موضوعيًّا، بل تجربة إسقاطٍ نفسي هائلة تروي تاريخ الفرد وثقافته. إنّه عالم من المعاني والقيم، عالم تفاهم وتواصل بين البشر في وجودهم وبيئتهم. أمّا الجسد بوصفه فَضْلَة، فهو بمنأى عن الإدراك، إذ تُظهر التّأثيرات النفسيّة النّاجمة عن تعطيل حواسّه مدى قدرة الإنسان على الانتظام ضمن علاقة بالعالم، بغضّ النّظر عن

(1) موريس ميرلو-بونتي، **ظاهراتيّة الإدراك**، باريس، 1945، ص 71.
Maurice Merleau-Ponty, ***Phénoménologie de la perception***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1945, p. 71.

وعيه بها. وتشهد الأبحاث النفسيّة التي أُجريت على روّاد الفضاء أثناء الرّحلات الفضائيّة على «جوع حسي» ناتج عن عدم كفاية المحفزّات الحسّية. فحين تتعطّل المعطيات الحسّية لسبب أو لآخر، تبدأ بعض الهلوسات في الظّهور تدريجيًّا لسدّ هذا النّقص، لكنّها تشكّل ضغطًا على النّفسيّة ولا يمكن أن تستمرّ إلى الأبد. وقد أضحى الحرمان الحسّي أحد أساليب «التّعذيب النّظيف» الذي يهدف إلى التّعطيل النّفسي من خلال الحرمان المنهجي من وظائف الجسد الحسّية.

وكان جورج سيمل أوّل من قدّم وصفًا قيّمًا للمكانة البارزة للجسد في الحياة اليوميّة. فقد لاحظ في «مقال في علم اجتماع الحواسّ» أنّ الإدراكات الحسّية، بما تتميّز به من خصائص، تُشكّل أساس الحياة الاجتماعيّة[1] وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ الإدراك الحسيّ للعالم يصطبغ بمسحة عاطفيّة تُقدّم بطريقتها الخاصّة معلومات حول مدى حميميّة

---

(1) جورج سيمل، «مقالة في سوسيولوجيا الحواسّ»، في: **علم الاجتماع ونظريّة المعرفة**، باريس، 1981 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ وانظر أيضًا: دافيد هاوز (محرّر)، **إمبراطوريّة الحواسّ: قارئ الثّقافة الحسّية**، أكسفورد؛ نيويورك، 2005؛ وكذلك: دافيد هاوز، **العلاقات الحسّية: إشراك الحواسّ في الثّقافة والنظريّة الاجتماعيّة**، ميشيغان، 2003؛ وأيضًا: دافيد لوبروتون، **نكهة العالم: إناسة الحواسّ**، باريس، 2006.

Georg Simmel, «Essai sur la sociologie des sens», in ***Sociologie et épistémologie***, Paris, PUF, 1981 (trad. franç.).

David Howes (ed.), ***Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader***, Oxford; New York, Berg Publishers Ltd, 2005.

David Howes, ***Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory***, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

David Le Breton, ***La saveur du monde. Une anthropologie des sens***, Paris, Métailié, 2006.

المحاورين الحقيقيّة أو المفترضة، إذ تتشكّل من خلال التّبادلات هالة عاطفيّة بناءً على نغمات الصّوت، ومدى الحضور، وأسلوب الحديث، وحسن المظهر، والرّائحة، وما إلى ذلك.

ولتبادل النّظرات أهمّية كبيرة، خاصّة وأنّ البصر هو الحاسّة المفضّلة في الحداثة. فالنّظرة تعكس هذه الطّريقة العاطفيّة في مشاركة التّبادل من خلال مجرّد الاستدلال فحسب بما يصدر عن المحاور من إشارات صريحة نسبيًّا: فمشاعر الودّ أو النّفور، والرّيبة أو الثّقة تظهر بوضوح من خلال النّظرات وحدها. يقول سيمل: «**حين أخفض عينيّ، أسلب الشّخص الذي ينظر إليّ بعض إمكانيّة اكتشافي**» (ص 228). والواقع، أنّ النّظرة تكتسح وجه الآخر وتجبره على عقد اتّفاق حول مدى الألفة بين الطّرفين ومقدار المتعة التي تحصل من التّبادل. ونجد أيضًا النّظرة الشّاردة نحو الحشود أو في قاعات المقاهي، والشَّجَى المكتوم الذي سبق أن تغنّى به شعراء مثل شارل بودلير (Charles Baudelaire) وجيرار دي نيرفال (Gérard de Nerval) حين يُثير وجه المتشرّد صدًى غامضًا، وتعاطفًا فوريًّا، دون أيّ مقدّمات. وكثيرون هم راصدو المشاعر. فالإدراك من خلال النّظرة تجعل وجه الآخر جوهر هويّته، وأهمّ مظهر دالّ على مَخْبَرِه. ودائمًا ما تبدأ اللّقاءات بين النّاس بتقييم الوجه. وفي هذه اللّحظة، تلتقي العيون ويتمّ تقييم مدى حضور الآخر بشكل متبادل، حتّى أنّ نبرة التّبادل ونتائجه تكون في الغالب معتمدة على هذا التماسّ الأوّل. ونحن نقول تماسّ، لأنّ النّظرة هنا هي أقرب إلى اللّمس، أو إلى جسّ بصري متبادل قد يكون أحيانًا قصيرًا ولكنّه فعّال في تشكيل رأي حول الآخر.

كما يُكثّف الصّوت أيضًا بطريقته الخاصَّة مدى حضور الذّات في سياق تلميحي. ويلاحظ سيمل أنّ «**العين تمكّننا أيضًا من تحديد عمر الآخر، وما خلّفته الأيّام من آثار مادّية عليها بحيث نقرأ فيها، إذا جاز التّعبير، شريط أفعال حياته وهي تتتابع في لحظة واحدة**». وبالطّبع، فإنّ سيمل قد يكون تسرّع إلى حدّ ما، متناسيًا أنّ المظهر غالبًا ما يكون أبرع قناع، ولكن يمكننا هنا تبيّن ما يفعله الخيال بلقاء مشبع بما يُرسله الطّرف الآخر من إشارات بصريّة أو سمعيّة، وحتّى شمّية.

وبعيدًا عن التّبادل الشّكلي بين الفاعلين، يحدث تبادل آخر أشدّ تأثيرًا في شكل من أحلام اليقظة أو التأمّل، يكون فيها جسد الآخر، وجماليّاته، بمثابة تتالي شريط من الصّور المتتابعة التي تغدو الأساس الخيالي لكلّ لقاء. فتعبيرات الوجه أو الصّوت، والحركات وإيقاعاتها الشخصيّة تحدّد اللّقاء وتوجّهه بشكل أقوى ممّا تفعله المعلومات المتبادلة أثناء المحادثة.

ويلاحظ سيمل مدى تأثير الإطار الاجتماعي في التوجّهات الحسّية. فالبنى الحضريّة تشجّع على استخدام ثابت للنّظر. ذلك أنّ بصر سكّان المدينة يُستفزّ باستمرار من تباين ما تعرضه المدينة من مَشَاهد (نوافذ المتاجر، وتشابك حركة مرور السيّارات مع حركة المشاة، وتعدّد ألوان الأرصفة، إلخ). وفي مواجهة ضجيج السيّارات أو أعمال البناء، لا يكون السّمع حاسّة سعيدة في سياق المدينة، وقل الشيء نفسه عن حاسّتي اللّمس أو الشّم المعطّلتان في الغالب. فمن شأن الاجتماع الحضري أنّه يُؤدّي إلى تضخّم دور حاسّة البصر وتعطيل بقيّة الحواسّ

أو استخدامها بشكل ضئيل، بحيث لا يستخدمها الإنسان بشكل كامل إلاّ داخل حدود بيته.

هيمنة النّظرة

تمثّل النّظرة اليوم الشّكل المهيمن في الاجتماع الحضري. وهذا ما سبق أن تنبّأ به سيمل في بداية القرن العشرين حين أشار إلى أنّ «**علاقات النّاس في المدن الكبيرة، إذا قارنّاها بالعلاقات في المدن الصّغيرة، تتميّز برجحان ملحوظ لنشاط البصر على نشاط السّمع. ولا يعود هذا فقط إلى أنّ الأشخاص الذين نلتقيهم في الشّارع في المدن الصّغيرة، هم في أغلب الأحيان من معارفنا الذين نتبادل معهم بعض الكلمات، ويعكس مظهرهم شخصيّاتهم بالكامل، وليس مجرّد شخصيّاتهم الظّاهرة؛ بل يعود في المقام الأوّل إلى انتشار وسائل الاتّصال العموميّة...**»[1]

ولا ريب في أنّ هذه الملاحظة ما تزال سديدة. فمن طبيعة المدينة أن تجعل المارّة في أوضاع يرى فيها النّاس بعضهم البعض (مع اختلاف

---

(1) جورج سيمل، «مقالة في سوسيولوجيا الحواسّ»، م.م.س، ص 230. ويتابع سيمل: «**قبل تطوير حافلات النّقل العامّ والسّكك الحديديّة وخطوط التّرام في القرن التّاسع عشر، لم يكن للنّاس فرصة ليكونوا قادرين أو مضطرّين إلى تبادل النّظر عدّة دقائق أو ساعات متتابعة دون أن تبادل الحديث مع بعضهم البعض. فوسائل الاتّصال الحديثة تُحفّز إلى حدّ بعيد حاسّة البصر دون غيرها من الحواسّ في العلاقات الحسّية بين الإنسان والإنسان بنسبة متزايدة باستمرار، وهو ما من شأنها أن يُغيّر تمامًا أساس المشاعر الاجتماعيّة العامّة. فأن يكشف إنسان عن وجوده حصريًّا عن طريق الرّؤية أمر يكتسي طابعًا أكثر غموضًا من كشف إنسان عن وجوده عن طريق السّمع، إذ لهذا الأمر بالتّأكيد دور في حدوث الارتياب والارتباك تجاه عامّة النّاس، أي الشّعور بالعزلة وبأنّنا حيثما توجّهنا أمام أبواب مغلقة**»..

المسافات حسب الأمكنة). لكن الاجتماع الغربي اليوم يدفع بهذا المنطق إلى أقصاه من خلال ضرورات هندسيّة معماريّة تُسهلّ الرّؤية: ممرّات طويلة مسطورة، وطوابق متخارجة تطلّ على ساحة، وقاعات مكشوفة، وفواصل زجاجيّة بدل الجدران الصّلبة، إلخ، إضافة إلى أقمار صناعيّة قادرة على التقاط أحاديث النّاس المتبادلة في الشّوارع. ومن ثمّ، فإنّ الأبراج الشّاهقة التي ترتفع في أعالي المدن أو الضّواحي أضحت نقاط مراقبة عفا عليها الزّمن في عالم يبدو، في جميع الأحوال، أنّه لم يعد لديه ما يُخفيه. إنّها آخر لمسات الإفراط في تعرية الفضاء الاجتماعي، حين أضحت حاسّة النّظر هي المهيمنة في الحداثة. فانتشار كاميرات الفيديو في المتاجر والمحطّات والمطارات والبنوك ومترو الأنفاق والمصانع والمكاتب وبعض الشّوارع أو مفترقات الطّرق وغيرها، يحوّل النّظر إلى وظيفة مراقبة لا ينجو منها أحد.

كما تُعطي حركة المشاة وحركة المرور على الطّرق الأولويّة للرّؤية، ليس فقط لدواعي السّلامة وتسهيل التدفّق المروري، ولكن أيضًا لدواعٍ تتعلّق بالحياة والموت. فالإشارات المكتوبة والضوئيّة تتكاثر وتتزايد إلى درجة الارتباك. ووسط هذه المتاهة من الإشارات، تغدو اليقظة ضروريّة لتجنيب النّفس كلّ خطر.

نحن نرى العالم بشكل متزايد من خلال شاشات لا تقتصر على شاشات الأجهزة السمعيّة والبصريّة المألوفة (التّلفزيون والفيديو والحاسوب، إلخ)، ولكن أيضًا من خلال الزّجاج الأمامي للسيّارة أو القطار الذي يُظهر دفقًا من الصّور غير المتحقّقة والشّبيهة بالصّور السّابقة

للمباني الشّاهقة والمجمّعات الكبيرة والأبراج وما إلى ذلك، ويُوفّر رؤية نحو الخارج لا تخرج عن إطار الفرجة المسرحيّة. يقول ميشيل دي سيرتو: **«يواصل البرج المكوّن من 420 طابقًا والذي يعدّ بمثابة قوس مانهاتن، بناء المتخيّل الذي يُنشئ قُرَّاءً، فيجعل تعقّد المدينة مقروءًا بوضوح ويقيّد حركتها المبهمة في نصّ شفّاف. هل النّسيج الهندسي الهائل الذي نراه بأعيننا شيئًا لا يعدو أنّه تصوّر؟»**[1]. ومع ذلك، فما إن يبتعد النّظر بما فيه الكفاية عن الأرض، ويتجاوز أسطح المنازل ليطلّ على الفضاء، حتّى يشعر الفرد بغرابة وضعه، ويدرك أنّ وجوده في العالم لا يعدو سوى مظهر زائف[2] ويزداد هذا الشّعور في بعض الأحياء السكنيّة بسبب الفراغ الذي يحيط بالمباني الموضوعة على شكل مكعّبات في فضاء معقّم. في الحد الأقصى، تبدو بعض الأحياء والمدن المصمّمة بشكل عقلاني، حيث لكلّ شيء وظيفة محدّدة، وكأنّها طاردة للإنسان وتجربته الحسّية. فنموذج مدينة برازيليا (Brasilia) جميل المظهر إذا نُظر إليه بشكله الذي يُشبه النّسر وكتله الهندسيّة المنتظمة، ومذهلاً حين يُنظر إليه من الطّائرة. أمّا بالنّسبة إلى رجل الشّارع، فهو ترنيمة للنّظرة المجرّدة (الهندسيّة) المعادية للحواسّ الأخرى ولتجوّل المارّة. إنّها مدينة تذهب إليها للقيام بشيء ما، لكن لا نزهة فيها. وهذا هو سحرها الذي يجعلها تُدير ظهرها

(1) ميشال دي سيرتو، «ممارسات الفضاءات»، في: **معابر**، العدد 9، «مدن الذّعر»، ص 5.
Michel de Certeau, «Pratiques d'espaces», in *Traverses*, n° 9, «Villes paniques», p. 5.

(2) أنتج فيليب كيندريد ديك رواية مثيرة حول موضوع العرض المفرط للفضاء، راجع: فيليب كيندريد ديك، **المادّة-الموت**، باريس، 1978 (التّرجمة الفرنسيّة).
Philip Kindred Dick, ***Substance-mort***, Paris, Denoël, 1978 (trad. franç.).

بوضوح للمحسوس. وفي هذا الصّدد، انتشرت نكتة أطلقها مازحًا رائد فضاء سوفياتي كان يزور برازيليا، حيث قال لمضيّفيه إنّه لم يتوقّع وصوله بهذه السّرعة إلى المرّيخ.

إنّ النّظرة، والشّعور بالمسافة، والتمثّل، وحتّى المراقبة، هي الوسيلة الأساسيّة لكي يستوعب الإنسان الوسط المحيط به. ويمكننا بلا شكّ تحليل بعض الممارسات التي ظهرت في الولايات المتّحدة في الستّينيّات كردّ فعل على وظيفيّة النّظرة في المدن الحديثة مثل الكتابة على الجدران والفنون الجداريّة على وجه الخصوص، في محاولة لاستعادة المعنى ونضارة الرّؤية في تعدّد الألوان وأسلوب الرّسومات. فقد ظهرت الكتابة على الجدران لأوّل مرّة في عام 1961 في أكثر أحياء نيويورك فقرًا. وكان المقصود في البداية وضع إشارات تُحدّد مواقع مروّجي المخدّرات، ثمّ تطوّرت هذه الممارسة تدريجيًّا وتحوّلت إلى تعبير جماعي عن الهويّة. وشهدت محطّات الميترو حينها تحوّلاً مذهلاً، إذ غزت الرّموز متعدّدة الألوان الجدران، وانتشرت من بناية أخرى. وبالمثل، فإنّ الفنّ الجداري أدخل أنماطًا وألوانًا في فضاءات المدن المفرطة في وظيفيّتها. فقد كان النّظر ما يزال مطلوبًا، ولكنّ نظامه لم يعد كما كان. ذلك أنّ هذا التّحويل اللّعوب يجعل الفنّ أقرب إلى حسّية أكثر مرحًا، هي تحديدًا ما يرفضه النّسيج الحضري. فالحركة الجماعيّة أو الفرديّة التي تستحوذ على أطراف الفضاء لوضع بصمتها عليه، تُمثّل شكلاً من أشكال المقاومة ضدّ بنية المدينة وظروف العيش التي يفرضها تنظيمها، خاصّة من خلال فرض الملصقات الإعلانيّة التي تغطّي شوارعها. ومن ثمّ هذه الرّغبة في

أن يُعاد للنّظرة مكانًا للاستكشاف والاستطلاع والمفاجأة، ولأن يكفّ النّظر للحظة عن الانبهار، وينغمس في لعبة الحواسّ، فيرتاح الجسد للحظة يظهر فيها مجدّدًا عمق العالم أمام مستخدم المدينة.

إنّ خضوع المدينة لحركة السيّارات لا يُلائم مطلقًا أن يخوض الإنسان تجربة جسديّة[1]. فـ «**التّصميم العضوي للأحياء القديمة**»، كما تقول كوليت بيطوني (Colette Petonnet) الذي يشجّع على التنزّه، ويحفّز الحواسّ، والتّواصل الاجتماعي، ويضاعف مساحات الاجتماعات والمفاجآت، بصدد التّلاشي. فتخصيص ممرّات للمشاة هي محاولة كي يستعيد الحضري مرونة استخدام الحواسّ والمشي راجلاً، ومحاولة لاستعادة ديناميّة جسديّة داخل مراكز المدن لا يسمح بها تدفّق السيّارات وازدياد ضيق الأرصفة. لكن استعادة مساحة للتّجوال ليست سوى صفقة حمقاء تحت غطاء التّسليع. فجميع مراكز المدن الغربيّة عبارة عن نسخ متطابقة تعتمد نفس أنواع المتاجر، ونفس العلامات التجاريّة، ونفس اللاّفتات الإعلانيّة، ويُترك بينها دون تمييز وعلى سبيل الزّخرفة بعض المعالم القديمة التي لم تتمّ بعد إزالتها (إلى متى): المعالم الأثريّة، والمحطّات، والأنهار، والبحيرات، والسّواحل، إلخ.

(1) انظر: تيري باكو، في **الأجساد الحضريّة: الحساسيّات بين الخرسانة والزّفت**، باريس، 2006؛ دافيد لوبروتون، في **مديح المشي**، باريس، 2000، الفصل 4.

Thierry Paquot, ***Des corps urbains. Sensibilités entre béton et bitume***, Paris, Autrement, 2006.

David le Breton, ***Éloge de la marche***, Paris, Métailié, 2000, chap. 4.

فالمدينة ليست مساحة للتنزّه بقدر ما هي شبكة من المسافات التي يتعيّن قطعها من أجل التنقّل. وقد كان من أوّل الأشياء التي يُلاحظها المهاجر (أو المسافر العائد من أفريقيا أو آسيا مثلاً) هي سرعة حركة المشاة في المدن. وإليكم ما يتذكّره مهاجر شابّ من السّنغال في أوّل رحلة له في الميترو: «مهلاً، نحن نندفع مثل المجانين». فأوضح لي الصّديق: «هكذا هي الأمور هنا. الجميع يندفع». كان الوقت متأخّرًا، حوالي السّاعة الخامسة أو السّادسة مساءً. إنّها ساعة عودة الجميع من العمل. قلتُ: ولكن هناك أناس يقومون بدفعي حتّى أنّهم اصطدموا بي». أجابني بالنّفي وأنّه مجرّد تزاحم لأنّ الجميع مستعجلون... فسألتُ: ما هذا؟ هل هي الحرب؟». قال لي الصّديق: «لا، ليست الحرب، بل الجميع يستعجلون العودة إلى منازلهم»[1] فالإنسان المترجّل فإنّ الأهمّ هو النّظر، وجسده هو ما يعيق تقدّمه. لقد استبدلت المجتمعات الغربيّة ندرة السّلع الاستهلاكيّة بندرة الوقت. إنّه عالم الإنسان المستعجل.

الضّوضاء

والحياة اليوميّة مليئة أيضًا بالأصوات: أصوات الأقارب وحركاتهم، الأجهزة المنزليّة، الرّاديو، التّلفاز، المسجّلات، صرير الخشب، الحنفيّات، أصداء الشّارع أو الحيّ، رنين الهواتف، إلخ. إنّها لوحة من الأصوات

(1) عمر ضياء ورينيه كولن نوغ، ياكاري، **سيرة عُمَر الذاتيّة**، باريس، 1982، ص 118-119

Oumar Dia & Renée Colin-Nogues, ***Yâkâré, l'autobiographie d'Oumar***, Paris, Maspero, 1982, p. 118-119.

المتواصلة التي تتخلّل مسار الوجود وتمنحه مظهره المألوف. بيد أنّ الصّوت يظهر في الغالب في وعي المعاصرين في شكل ضوضاء مزعجة. فالضّوضاء تزعجنا طوال حياتنا اليوميّة، ويتحوّل الصّوت إلى مصدر توتّر. وغالبيّة الشّكاوى المسجّلة بسبب الإزعاج تتعلّق بالضّوضاء: نباح الكلاب غير المرغوب فيه (حتّى في المدينة)، وتشغيل التّلفاز والرّاديو وأجهزة الموسيقى بصوت مرتفع. أمّا الأصوات التي يصعب مواجهتها فتشمل السيّارات وحركتها المستمرّة، ومرور الشّاحنات، وأشغال البناء، وأجهزة الإنذار التي تنطلق بلا سبب، وصفّارات سيّارات الإسعاف أو الشّرطة، وصوت آلات جزّ العشب في الرّيف، إلخ. فهذه الأصوات غير المتوقّعة التي تتجاوز تردّداتها الصّوت البشري تُفاجئ الإنسان وتستحثّ يقظته على الفور، ويغدو في وضع انزعاج إذا استمرّ طويلاً.

وقد سبق للشّاعر راينر ماريا ريلكه (Rainer Maria Rilke) أن شهد في بداية القرن العشرين في باريس، على فوران الصّوت الذي لا يتوقّف حتى في اللّيل: «**بما أنّني لا أستطيع النّوم إلاّ والنّافذة مفتوحة، فإنّ عربات الترام تتجوّل بقرقعتها داخل غرفتي، وتمرّ السيّارات من فوقي، ويُصفق باب في مكان ما، فأُسمع طرطقة الزّجاج المنكسر. وأسمع قهقهات عالية، وقرقرات متقطّعة. ثمّ فجأة، صوت خافت ومكتوم... شخص بصدد صعود الدّرج. وها هو يقترب، يقترب دون توقّف، ثمّ يتوقّف ويظلّ هناك، يظلّ لفترة طويلة، ثمّ يمضي. ومن جديد تصرخ امرأة في الشّارع: «آه، اسكت، لا أريد المزيد». ويأتي التّرام الكهربائي راكضًا، هائجًا، ويمرّ مخترقًا كلّ شيء. ويُنادي**

أحدهم، ويركض النّاس يلاحق بعضهم بعضًا، وينبح كلب. يا لها من راحة، كلب! ومع انبلاج الفجر، يصيح ديك أيضًا، وهو في حالة هياج لا يهدأ. ثمّ فجأة أنام»[1] وهكذا تكشف الحياة الاجتماعيّة عن خلفيّة صوتيّة لا تتوقف أبدًا. بيد أنّ التكثّف الحضري، إلى جانب انتشار الوسائل التقنيّة في كلّ مكان (السيّارات والحافلات والدرّاجات الناريّة والدرّاجات البخاريّة والمترو، إلخ) يُحوّل هذا النّسيج إلى ضجيج. فنحن لا نتقبّل المعلومات الصوتيّة بشكل جيّد إلاّ إذا كانت صادرة عنّا أو يُمكننا على التحكّم فيها. وكما أنّ روائح أجسادنا لا تزعجنا كثيرًا، فإنّنا لا نُدرك أنّ ما نُنتجه من ضوضاء هو أمر مزعج. فالضّوضاء لا يُنتجها سوى الآخرون.

لقد أصبح الصّمت اليوم إحساسًا نادرًا، إن لم نقل مجرّد رفاهة صوتيّة[2] وباستثناء الحدائق والمقابر والكنائس، فإنّ أماكن المدينة صاخبة. ومن هذه الزّاوية، يبدو البيت أو الشقّة مبدئيًّا، منطقة مفضّلة لتخفيف الضّوضاء الخارجيّة واستقبال أصوات مألوفة تُساعد على أن يشعر الإنسان بالأمان. لكنّ هذه الأماكن تعجز في الغالب عن التصدّي لما يتسرّب من ضوضاء الخارج. ففي بعض الأحيان، تُعلن التّظاهرات التجاريّة في الشّوارع أو الأحياء عن مسابقاتها أو تبثّ موسيقاها عبر

---

(1) راينر ماريا ريلكه، **دفاتر مالتي لوريدس بريج**، باريس، 1966، ص 12 (التّرجمة الفرنسيّة).
Rainer Maria Rilke, ***Les cahiers de Malte Laurids Brigge***, Paris, Le Seuil, 1966, p. 12 (trad. franç.).

(2) من أجل مقاربة إناسيّة للصّمت، انظر: دافيد لوبروتون، **في الصّمت**، باريس، 1977
David Le Breton, ***Du silence***, Paris, Métailié, 1997.

مكبّرات الصّوت. فالضّوضاء هي أخبث أنواع التلوّث الذي تسبّبه الحداثة، لأنّه تلوّث يصعب على الإنسان التصدّي له.

وغالبًا ما يقلّل الاعتياد على الضّوضاء من حدّة الشّعور بالانزعاج. ومن ذلك ما نجده في بعض الورش التي ينتهي فيها الأمر بالعمّال إلى التكيّف مع صخب الآلات، حيث يعتادون شدّة الأصوات العالية، وينجحون في النّهاية في العمل، والنّوم، والكتابة، والقراءة، والأكل والعيش في مكان صاخب. ولكن الأطفال الذين يتعرّضون للضّوضاء يواجهون صعوبة أكبر من غيرهم في تعلّم القراءة. فالمستوى العالي المستمرّ من الضّوضاء حولهم يمنعهم من فكّ رموز الإشارات وربطها بمعنى دقيق، إذ يُعيق ذلك تركيزهم. وبالمثل، تشغيل التّلفاز قربهم بشكل دائم. ومن ثمّ يصبح ما يبدو وكأنّه دفاع فعّال، عائقًا أمام اندماج اجتماعي أفضل. فالحياة التي تفتقر إلى الهدوء وتسودها الضّوضاء تتعرّض لضغط مستمرّ يُؤدّي إلى حالة توتّر قد لا يدركها المرء دائمًا. وبهذا المعنى، فإنّ الضّجيج أمر لا يُطاق مثله مثل الصّمت المطلق في حالة الصّمم.

بيد أنّ زيادة الضّجيج وإن كانت تُؤثّر تدريجيًّا في الجسد، إلاّ أنّ الضّوضاء تظلّ دائمًا مسألة تعتمد التّقدير الشّخصي، لا معطًى موضوعيًّا. فالحكم الفردي هو ما يُعزّز أو يُخفّف من التأثيرات المحتملة للضّغط الذي تُسبّبه الضّوضاء. فهواة التّجوال وهم يضعون سمّاعات الموسيقى في آذانهم، يفعلون ذلك دون حاجة إلى مرشّحات صوتيّة، بل وبتردّد عالٍ. فهم يبنون بآلاتهم جدارًا صوتيًّا ويتجوّلون داخل ما

يُشبه الفقاعة الصوتيّة المكتظّة بالأصوات، بحيث يغدو الضّجيج صوتًا مألوفًا لديهم. ففكرة الضّوضاء ليست سوى حكم قيمي يُطلق على محفّز خارجي. ويروي غاستون باشلار (Gaston Bachelard) كيف حصّن نفسه في أحد الأيّام من ضجيج المطارق الثّاقبة في أشغال الشّارع بمجرّد أن تخيّل أنّها ليست في الواقع سوى طيور نقّار الخشب التي كان يعرفها في بلدته الريفيّة. فما أن نُضفي على الضّجيج معنى وقيمة، حتّى يُمكننا قبوله وإدماجه في حياتنا اليوميّة دون ضرر.

وتلعب المسافة الرمزيّة أيضًا دورًا في إدراك الأصوات القادمة من الخارج. فالصّوت المنبعث من التّلفاز وإن كان منخفضًا ولكنّه يصل عبر الجدران الرّقيقة إلى الجيران، يُمكن اعتباره اعتداءً على الجار المتعب الذي يُريد أن ينام، بينما لم تعد الضّوضاء النّاتجة عن السيّارات في الشّارع، وهي من تردّد أعلى بكثير، تُزعجه منذ فترة طويلة. ويعكس الضّجيج الوجود غير المرغوب فيه للآخر داخل البيئة الشخصيّة للفرد؛ فهو يشير إلى غزو صوتي يمنع المرء من الشّعور بأنه آمنٌ في في بيته، أي في مجاله الخاصّ، فينظر إلى صرخات الأطفال أو صوت درّاجة بخاريّة أو مكنسة كهربائية عند الجار أو جهاز الراديو عنده على أنّها اعتداءات لا تُحتمل، وقد تُؤدّي أحيانًا إلى عواقب وخيمة (مشاجرة، شتائم، إلخ). فمن يكون ضحيّة الضّوضاء يرى مجاله الحميم نفّاذًا وعرضة لانتهاكات الآخرين، وهذا ما لا يقبل به.

ومنذ سنوات عديدة، أدركت الشّركات ووكالات الإعلان قيمة الهدوء وضرورته في الحياة اليوميّة المنهكة بالضّجيج. واليوم، يتمّ التّركيز

على هدوء محرّكات السيّارات والأجهزة المنزليّة وآلات جزّ العشب، بحيث أضحى الهدوء سلعة تجاريّة تدرّ الأموال. وبات النّاس يعزلون أصوات المنازل والمكاتب وورشات العمل؛ كما يتمّ تخفيف ضجيج الآلات في بعض الشّركات وتخصيص خوذات عازلة للصّوت للعمّال المكلّفين بالقيام بأعمال صاخبة من أجل حمايتهم. لقد أضحت الرّفاهة الصوتيّة مطلبًا بالغ الأهمّية للحساسيّة الجماعيّة، أي قيمة جماعيّة. وبات الجميع يسعى إلى تخفيف كمّية ما يُنتجه من ضوضاء آملاً أن يحذو الجيران حذوه. بيد أنّ المطلوب ليس الهدوء في حدّ ذاته بقدر ما هو إدماج الضّوضاء بشكل أكثر انسجامًا في الحياة اليوميّة، وتخفيف الأثر الصّوتي للآلات التي يصعب الاستغناء عنها.

الرّوائح

في المقام الأوّل، تُشير روائح الحياة اليوميّة إلى الحميميّة. فهي روائح جسد الإنسان، وروائح أجساد الآخرين، وروائح الملابس وغرف المنزل والمطبخ، وغرفة النّوم والحديقة، والشّارع، إلخ. وبتغيّر الفصول، تتغيّر الرّوائح القادمة من الخارج: روائح الأشجار والزّهور والفواكه؛ تلك التي تنبعث من التّراب المبلّل بالمطر أو تيبس بفعل الشّمس. وفي المجال الخاصّ، تسود عدّة روائح لا يُهتمّ بها وحتّى تُخفى في الغالب على المستوى الاجتماعي والثّقافي. فهي ممّا يصعب ذكره للآخرين، ما لم تكشف هي عن نفسها. وقد ظهر ذلك في استطلاع قام به اثنان من علماء الاجتماع على عيّنة عشوائيّة بخصوص روائح السّكن. فمن خلال حوار

غير موجّه مع أفراد العيّنة أتاح للمبحوثين حرّية الحديث عن تجاربهم الشمّية، أضحى الباحثان رغمًا عنهما محلّ ثقة شخصيّة لدى المستجوبين، إلى حدّ أنّ ربع المقابلات فقط في هذه المرحلة كانت صالحة للاستخدام في دراستهما. فما أن يُفسح المجال للمستجوَب للحديث بشكل حرّ عن تجربته الشمّية، حتّى يُدلي بكمّ من المعلومات التي لا يرى بأسًا في البوح بها، والتي تمسّ تفاصيل حميمة من حياته اليوميّة لا يُمكن تذكّرها إلاّ باستحضار الخيال في حديث تلقائي غير موجّه. ففي الاستحضار غير المقيّد، تغدو الرّوائح مكوّنًا رئيسيًّا للحياة اليوميّة. وبالمقابل، وبعد أن التقى الباحثان الأشخاص ذاتهم بعد أسبوعين، وكانا مزوّديْن هذه المرة بأسئلة موجّهة، لم يحصلا إلاّ على إجابات متوقّعة، أي تلك التي لم تتناول سوى «**الرّوائح الكريهة**»[1]

وغالبًا ما تكون حاسّة الشمّ، رغم قوّة حضورها وعمق تأثيرها في سلوكنا، مستبعدة اجتماعيًّا وأقلّ حواسّنا تنوّعًا وتوصيفًا. فالمفردات المتعلّقة بالشمّ محدودة ومحتقرة في الغالب. فوصف رائحة كريهة مثلاً أسهل من تحديد رائحة طيّبة. فالشمّ هي الحاسّة التي يُثير ذكرها أكبر قدر من المقاومة، بسبب صعوبة تبيّنه وعزوف المجتمع عن الاهتمام به. ولكن بمجرّد تجاوز حدّ الكبت، ينفتح الحديث عنه على الحميمي.

---

(1) مقابلة مع فيليب دارد وآلان بلانشيه، «الرّوائح جوهر الإحساس»، **مجلّة القول الآخر**، العدد 92، سبتمبر 1987

Entretien avec Philippe Dard & Alain Blanchet, *Autrement*, «Odeurs, l'essence d'un sens», n^{o} 92, septembre 1987.

ويتخلّل الحياة اليوميّة خليط من الرّوائح، ولكن بشكل ضئيل وسرّي. ويزخر عالمنا الحسّي، دون أن ندرك ذلك، بفيض من الرّوائح. بيد أنّ أثر الرّوائح يتلاشى بسرعة أكبر من بقيّة المحفّزات الحسّية الأخرى. ولكي نستشعر الرّوائح المشكّلة للوجود الشمّي في بُعده الأشدّ حميميّة والأضعف انتقالاً، نحتاج إلى الانتباه إلى الفروقات بين الرّوائح، إذ تكفي بضع دقائق حتّى يتكيّف الإنسان بسرعة مع الرّائحة السّائدة ولا يعود يشمّها.

وما من إنسان إلاّ وتنبعث منه رائحة، مهما اغتسل أو تعطّر، لأنّها رائحة فريدة يُفرزها جلده وتؤثّر بلا شكّ في تفاعله مع الآخرين. وعلى غرار خطوط باطن يده، فإنّ رائحته خاصّة به وحده. وقد أظهرت الأبحاث حول الأطفال مدى سهولة تعرّفهم على رائحة أمّهاتهم[1] فالأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 27 و36 شهرًا، في حالة الاختيار بين ثوبين من نفس اللّون والشّكل، أحدهما كانت ترتديه الأمّ، يتعرفون على ثوب الأمّ بنسبة سبع مرّات من أصل عشر. وفي تجربة مماثلة في إحدى دور الحضانة، تمكّن الأطفال الذين تتراوح أعمارهم بين 20 إلى 36 شهرًا من التعرّف على ثوب الأمّ بشكل فوري. كما ثبت أنّ الطّفل إذا عزل نفسه عن أقرانه أو أظهر عدوانيّة تجاه الآخرين أو بكى، ثمّ قدّم له

---

(1) انظر على سبيل المثال عمل بينوا شال ودانييل مالمبرج، «في الحبّ والرّوائح: العلاقة الشمّية بين الأمّ والطّفل»، في: باسكال لارديلييه، **حساسيّة الجلد: الجسد والرّوائح والعطور**، باريس، 2003.

Benoist Schaal & Danielle Malmberg, «D'amour et d'odeurs. La relation olfactive mère enfant», in Pascal Lardellier, ***À fleur de peau. Corps, odeurs et parfums***, Paris, Belin, 2003.

ثوب أمّه، يهدأ ويُظهر سلوكًا مميّزًا: فيستلقي فوق الثّوب ويشمّه ويضعه على فمه ويضمّه إليه، إلخ. وبما أنّ الطّفل في هذه المرحلة من عمره، «كائن انتقالي» حسب نظريّة دونالد وينيكوت (Donald Winnicott)، أي بضعة من أمّه ومشبع بخصائصها الحميمة، فإنّ رائحة الأمّ تغدو بديلاً رمزيًّا من حضورها، فيقول الطّفل بكلّ عفويّة للمربّية التي تقدّم له الثّوب: «**رائحته طيّبة**»، «**رائحة ماما**»، إلخ. فالغلاف الشمّي لكلّ إنسان هو بصمته الخاصّة في العالم، وهو أثر طفيف يستطيع المتآلفون تمييزه من جميع الرّوائح الأخرى.

ولا شكّ في أنّ رائحة الجسد المرتبطة بالتّمثيل الغذائي عند كلّ فرد تختلف باختلاف فترات اليوم وحالته الصحّية. فالإنسان المريض الذي يعيش تغيّرات بيولوجيّة لم يعتد عليها، يشهد تغيّرًا طفيفًا في رائحته المعهودة، سواء كان ذلك بسبب تعفّن خفيف أو مرض ثقيل يُؤثّر على عمليّة التّمثيل الغذائي لديه. فعندما «نشعر» بأنّنا لسنا على ما يُرام، نكون مرضى[1]. فالهالة الشمّية للإنسان غير مستقرّة إطلاقًا، بل تتغيّر وفق حالته الجسديّة على مدار اليوم، وربّما على مدار الحياة. ومع ذلك، فإنّ تركيبتها الأساسيّة تظلّ هي نفسها تقريبًا. وهي بهذا أشبه ما تكون بالوجه، وما اختلافاتها إلاّ تنويعات لشيء واحد.

---

(1) ريتشارد سيلزر، **اللّحم والسكّين** - تُظهر بعض الأمراض روائح معروفة. وعلى غرار الطبّ الأوروبّي في عصر النّهضة، تعتمد بعض الطّبابات التقليديّة التّشخيص من خلال الرّائحة. ويروي ريتشارد سيلزر (**اللّحم والسكّين**، م.م.س، ص 24 وما بعدها) زيارة طبيب في التبت لأحد المرضى، وأنّ اهتمامه كان منصبًّا على تفحّص مختلف نبضات الجسد ورائحة المريض قبل التّشخيص الدّقيق لحالته.

ويعود تقييم الرّوائح إلى ما تلقّاه الإنسان من تربية وما يتميّز به من حساسيّة شخصيّة. فبالنّسبة إلى الطّفل، لا توجد روائح كريهة، بل تُوجد فقط روائح، حتى وإن كانت روائح منبعثة من الجسد. وببطء، وتحت ضغط التّربية، أي نظام القيم الخاصّ الذي ينقله إليه والداه، يقوم الطّفل بربط روائح الجسد بالاشمئزاز ويتحاشاها بشكل متزايد، وخاصّة في حضور الآخرين. ولكن قبل ذلك، لا يشعر بأيّ اشمئزاز تجاه الإفرازات الجسديّة، فهو يحبّ اللّعب ببرازه وبوله ويحبّ شمّ ذلك. فلا رائحة تزعج حاسّة شمّه ضمن مجال عيشه. كما يشعر الطّفل بابتهاج في التعامل مع الكلمات المحظور تلفّظها (بما يتناسب مع حجم الحظر المضروب عليها) وكأنّ رائحتها هي نفسها كريهة، وبالتّالي يستمتع بنفس القدر باستخدامها. وتُظهر ثقافة الأطفال الخاصّة بالضُّراط ثراءً خاصًّا في هذا الصّدد. وتُبيّن دراسة كلام الأطفال المخلّ بالحياء التي قام بها كلود غاينيبيت (Claude Gaignebet)[1] العديد من الإشارات إلى هذه الرّوائح الكريهة التي يشمئزّ منها الفرد عندما تكون في العلن (إطلاق الرّيح، والبراز، والبول، إلخ)، ولكنّه يتقبّلها حين يكون وحده أو إذا تعلّقت بفضلاته. فالرّائحة محظورة اجتماعيًّا؛ أمّا على مستوى الفرد، فتندمج في الوجود، ربّما بشكل خفيّ، لكن تأثيرها يغدو من مُتَع الحياة اليوميّة. وهذا ما يقوله الطّفل دون حرج، فهو لم يكتسب بعدُ نماذج السّلوك التي سيتعوّد عليها لاحقًا في علاقاته مع الآخرين، فهو يقاوم

(1) كلود غانيوبي، **الفلكلور الفاحش عند الأطفال**، باريس، 1974

Claude Gaignebet, ***Le folklore obscène des enfants***, Paris, Maison- neuve & Larose, 1974.

لفترة طويلة قبل أن يستبطن هذا المعنى الاجتماعي للرّائحة القائم أساسًا على الكبت.

وفي المتخيّلات الاجتماعيّة، الرّائحة هي كشف للباطن، وأخلاقيّة للوجود. فهي مدار حكم على الشّخص بغضّ النّظر عن مظهره. فللآخر رائحة مميّزة تتقاسمها المجتمعات البشريّة بشكل كبير. ومن ثمّ، فإنّ الآخر الذي لا نُطيق رائحته لا يُمكن أن يكون أبدًا طيّبًا. فهو نَتِنٌ، وكريه الرّائحة، وعَفِنٌ، أو تنبعث منها رائحة مزعجة ومميّزة. ونحن نعرف كم يتضمّن الخطاب العنصري دومًا إشارة إلى الرّائحة الكريهة للسكّان المحتقرين. ففي الفرنسيّة، نجد نفس الجذر اللاّتيني في لفظ الرّائحة (odor) ولفظ الكراهيّة (odium). ولا أحد يفلت من التّحقير الشمّي إذا كان في مثل هذا الوضع غير المريح. ومن هنا تنقلب الرّائحة إلى «**كريهة**» إذا صارت «الذّات الكبيرة» (Soi) فجأة هي «الآخر الكبير» (l'Autre).

ورغم اشتهار الإنسان الغربي بانعدام حساسيّته الشمّية، إلاّ أنّ التّفكير في حياته الخاصّة يُظهر أنّ بعض الرّوائح تُلازمه طوال اليوم. وهي لا تحظى بالتّقدير في الخطاب، لكنّها مع ذلك موجودة ومؤثّرة بشكل خفيّ. وقد يكون فقدان حاسّة الشمّ (عدم القدرة على استشعار الرّوائح) مرضًا عضالاً يحرم المرء بعض متع الحياة. فعلى عكس المجتمعات التي بلغ فيها فنّ العطور شأوًا بعيدًا، فإنّ المجتمعات الغربيّة نادرًا ما اعتبرت الرّوائح شأنًا جماليًّا، بل هي تجعلها أقرب إلى الحسّية. فالرّوائح تعمل خارج المجال الواعي للإنسان، لكنّها مع ذلك تُوجّه سلوكه، وهذا ما

فهمه التّسويق بشكل جيّد. فالخطاب الاجتماعي يصمها أو يتجاهلها، ولو وُجد قاموس حديث للأفكار النمطيّة فإنّ عبارة «**الرّوائح: كريهة دائما**» هو تعريفها. وتشير روث وينتر (Ruth Winter) إلى تجربة قام بها باحثون من كاليفورنيا حول العلاقة بين الرّوائح والتّجاور[1]. وقد تمثّلت التّجربة في أن يتجوّل مشاركون متعطّرون بنسب مختلفة في أرجاء حديقة عامّة، ومن ثمّ يلاحظون ردود الفعل التي يستثيرونها أثناء مرورهم أو جلوسهم على المقاعد قرب مرتادي الحديقة، إلخ. وقد لُوحظ أنّ النّاس كانوا يتحاشون المتعطّرين رغم رائحتهم الطيّبة. فالعطر لا يكون فاعلاً في لعبة الإغراء إلاّ إذا استخدم بحدّ لا يكاد يبين. فالكثير من العطر يُرهق. ولهذا يُقال عن المرأة التي «تفرط» في التعطّر إنّها «فاتنة». كما يُسبّب الرّجل المتعطّر انزعاجًا في التّبادل، لأنّه يخالف قاعدة ضمنيّة تربط الذّكورة بغياب علامات التخنّث. فمثل هذا الرّجل يهين فحولته ويثير الشّبهة حولها.

فالفرد المحبوس داخل فقاعته الشمّية (التي لا يشمّها هو) نادرًا ما يتحمّل تسلّل رائحة جسديّة أخرى إلى فضائه الحميمي غير رائحة

---

(1) روث وينتر، **كتاب الروائح**، باريس، 1978، ص 10 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ أنيك لوغيرير، **قدرات الرّائحة**، باريس، 2002؛ كونستانس كلاسين وديفيد هاوز وأنتوني سينوت، **أروما**: التّاريخ الثّقافي للرّائحة، نيويورك، 1994؛ باسكال لارديلييه، **حساسيّة الجلد**، م.م.س،

-Ruth Winter, ***Le livre des odeurs***, Paris, Le Seuil, 1978, p. 10 (trad. franç.).

-Annick Le Guerer, ***Les pouvoirs de l'odeur***, Paris, Odile Jacob, 2002.

-Constance Classen & David Howes & Anthony Synnott, ***Aroma. The Cultural History of Smell***, New York, Routledge, 1994.

جسده، إلاّ إذا كانت تلك الرّائحة مألوفة لديه بالفعل. فالرّوائح الكريهة هي روائح الآخرين، وليست روائحنا. بل إنّ الإعلانات تُنبّهنا أيضًا إلى هذه النّقطة: فقط الآخرون يدركون الرّوائح التي تنبعث منك، فأنت لا تشمّها بنفسك. ومن ثمّ تُركّز بشكل سلبي على الرّائحة الحميمة التي تدعو إلى التخلّص منها بفضل عدد من منتجات مزيلات العرق التي تستهدف النّساء بشكل خاصّ والتي تجعل الجسد بطبيعته مكانًا ذي رائحة كريهة. لكن أليس الجسد في حدّ ذاته هو موضع الآخر في الفكر الغربي الذي يميّز الإنسان عن جسده ليجعل منه، في أفضل الأحوال، أنًا بديلة؟

على الرّغم من مكانتها في الحياة الشخصيّة، إلاّ أنّ حاسّة الشمّ هي دائمًا موضع شكّ وكبت اجتماعي. وهي لا نتحدّث عنها إلاّ لإثبات توافقنا حول رائحة كريهة ما. وإذا كان علينا عدم الاكتفاء بمكافحة روائحنا الشخصيّة (الأنفاس، العرَق، إلخ) بل أيضًا وجوب إطلاق روائح لطيفة (بالنّسبة إلى المرأة)، فمن الضّروري أن يكون ذلك بتكتّم، لأنّ سحر العطر يكمن في حذقٌ استخدامه. فالتّشكيل الشمّي، وهو مزيج من مكافحة رائحة الجسد وإضفاء طابع شخصي عليه، من خلال العطور ومعجون الأسنان والمياه العطريّة والصّابون وما إلى ذلك، يضاعف تشكيل المظهر الجسدي أو اللّباس. وحتى في الروائح غير المحسوسة، فإنّ ما ينبعث من الجسد بشكل عفوي يفسح المجال للشكّ فيه ووجوب إخفائه، من أجل تعديل النصّ الأصلي بما يُوافق المعايير. فالرائحة هي الجزء السيّئ منّا، أو الجزء السيّئ الآخر من الإنسان، أي جسده. ولذلك يعمل

الإنكار الاجتماعي منهجيًّا على نزع سلطان الرّوائح في المجال الاجتماعي. فالإنسان حيوان لا يشمّ (أو لا يريد أن يشمّ)، وهذا ما يُميّزه عن بقيّة الأنواع. وبنفس الرّوح، يربط فرويد، في كتابه **ضَنْك الحضارة**، تراجع حاسّة الشمّ بتطوّر الحضارة. فحين أضحى الإنسان يستطيع القيام على قدميه، تخلّى عن ارتباطه بحاسّة الشمّ مميّزًا نفسه عن مملكة الحيوان، وهو التّغيير الذي طال نظامه الحيوي وأدّى إلى تفضيل حاسّة البصر. وهذا تحليل يُعبّر أفضل تعبير عن زمن ومجتمع يضعان حاسّتيْ الشمّ والبصر على طرفي نقيض في سلّم التّراتب الحسّي.

طعم الحياة

والتذوّق معطى حسّي آخر يضبط إيقاع الحياة اليوميّة من خلال الأطعمة التي نتناولها. وهو يتضمّن استيعاب جزء من العالم ودمجه في ذواتنا، وهو امتلاك ناجح أو فاشل للخارج. ودائمًا ما تكون العلاقة مع الطعام مشحونة بالعاطفة. فمذاق الأكل مقياس لمذاق الحياة. ومن يفقد مذاق العيش يفقد شهيّة الأكل. والتذوّق هو تطبيق لقيمة هي الطّهي وقد يمتدّ ليعني تذوّق خيرات الدّنيا (أن تكون ذوّاقًا). فالإنسان يتغذّى على المعاني قبل الطّعام. ومعنى التذوّق يعني تذوّق الحياة. فنحن نتذوّق الحياة أو المتع الجسديّة، ونستمتع بها، أو على العكس من ذلك، نجد الحياة مملّة، فاقدة لكلّ طعم أو نكهة. ونحن نُفسد طبخنا كما نُفسد على أنفسنا فرصة واعدة، ثمّ نلوم أنفسنا على ذلك. وإذ نتذوّق جمال المظهر كما نتذوّق نكهة الطّعام، فإنّنا نُضفي نكهتنا الخاصّة على أفعالنا كما

نُضيف بهاراتنا على أكلة تفتقد طيب النّكهة، فنضيف إلى بعض الأحداث بعضًا من مِلْحِنا لتحسين مذاقها. فيمكن لحكاية أن تكون حامضة، أو مالحة، أو حارّة، أو زائدة البهارات، أو غير ناضجة، إلخ. كما قد تكون المتعة لاذعة، والألم مرًّا، والنّكتة بلا طعم، والكلام لاسعًا أو مستساغًا، والموقف حلوًا مع شيء من المرارة. كما أنّ الإنسان يعتريه الفساد بمرور الوقت كما يفسد الطّعام، فتغدو بعض العلاقات في طعم الخلّ، والجمال حامضًا، والطّبع لاذعًا. أمّا «مطبخ» السياسيّين، فلا خير في «طبخة» يُعدّونها كي «نُؤكل فيها». فغموض الشخصيّات السياسيّة وأقوالهم يستدعي الاستعارة من قاموس الطّهي: فنظلّ في منزلة بين منزلتين، لا نعرف فيهم من على صواب ومن هو على خطأ، ولا نُميّز في طبخاتهم التّين عن العنب ولا اللّحم عن السّمك. والشّيء الوحيد المؤكّد، هو أنّ ملح الحياة يجعل مذاقها مستساغًا. فمذاق الحياة هو المتحكّم في مذاق الطّعام: فيمكننا أن نأكل حدّ الموت تُخمة، كما يمكننا الصّوم حدّ الموت جوعًا. كما يُمكننا أن نفقد كلّ شهيّة بعد مكابدة محنة شخصيّة، أو أن نلتهم الطّعام التهامًا أو نكتفي بأن يلمس شفاهنا. وفي أيّام الاكتئاب، تغدو كلّ الأطعمة فير مستساغة وبلا لذّة فيها. أمّا في أيّام الابتهاج، وعلى العكس من ذلك، تغدو كلّ الأطعمة لذيذة مستساغة. فاختيار الطّعام ومدى الاستعداد لتحضيره يعكسان الحالة المزاجيّة والظّروف. وطيب المذاق يستدعي المرح والرّغبة في الاستمتاع بأكلة لذيذة تمحو عناء اليوم. والحكم على نوعيّة الطّعام، وهي دائمًا ذاتيّة، هي مقياس للمزاج، وحظّنا من الشهيّة أو بلواها يكون على قدر حظّنا في الحياة من بلاياها.

اللّمس

واللّمس هو خيط مشترك آخر لحسّية الحياة اليوميّة. فاليد لا تستشعر أثر الشّيء فحسب، بل تدرك أيضًا حرارته وحجمه ووزنه ونسيجه، وفي اتّصالها بالأشياء تشعر بالمتعة أو الألم، والحرارة أو البرودة، والصّلابة أو اللّيونة. وحين تتّجه اليد نحو الشّيء، فهي تنوب بلمسها عن بقيّة الجلد. وتُغذّي الاتّصالات العديدة، بدءًا من الحاجة إلى إبقاء القدمين على الأرض، العلاقة مع الآخرين أو مع الأشياء. ورغم أنّ اللّمس، مثل الشمّ، حاسّة تزدريها مجتمعاتنا، فإنّنا لا نستطيع العيش بدونها. فيمكن للمرء أن يكون أعمى، أو أصمًّا، أو فاقدًا للشمّ، ويستمرّ في العيش، لكنّ فقدانه الإحساس اللّمسي يعني فقدانه استقلاله الذّاتي وشلّ إرادته وتفويضها إلى أشخاص آخرين. فالإنسان عاجز عن الحركة ما لم يشعر بصلابة حركاته وملموسيّة بيئته. واختفاء اللّمس يحرمنا من الاستمتاع بالدّنيا ويحدث فوضى في جسد يغدو ثقيلاً وعديم الفائدة. فالخدر الجلدي يُعيق الحركة ويجعل الأطراف متيبّسة وغير متحّكم فيها. وفي غياب مرتكز يدعمه وحدود تُحيط بالذّات وتُمكنّها من الإحساس بالحضور، يذوب الإنسان في الفراغ، ويغرق في حالة انعدام وزن. فاللّمس هو الحاسّة الوحيدة الضروريّة للحياة، وهو المصدر المؤسّس لعلاقة الإنسان بالعالم.

وغالبًا ما يرتبط اللّمس بالإحساس بالواقع. فإذا لم نلمس الأشياء، فإنّها تظلّ وهميّة أكثر منها حقيقيّة. ويحاول الحالم أن يقرص نفسه ليتأكدّ من أنّه في يقظة لا في منام. والاتّصال بالشّيء هو تذكير بخارجيّة الأشياء

أو الآخرين، وهو حدّ يتغيّر باستمرار ويمنح الذّات الشّعور بوجودها، وباختلافها الذي يضعها في آنٍ مقابل العالم ومنغمسة فيه[1]

(1) هذه الفقرات المخصّصة لمختلف الجوانب الحسّية للحياة اليوميّة لا تغدو كونها أفكار عامّة، لمزيد التعمّق، انظر: دافيد لوبروتون، **نكهة العالم**، م.م.س.

الفصل السادس

طقوس إخفاء الجسد أو دمجه

طقوس إخفاء الجسد

تحدّد شبكة واسعة من التوقّعات الجسديّة المتبادلة التّفاعلات بين الشّركاء الاجتماعيّين. وضمن نفس النّسيج الاجتماعي، يتقاسم الفاعلون، مع هامش ضيّق من التّباين، نفس الأحاسيس والتّعابير الانفعاليّة والإشارات الحركيّة وتعبيرات الوجه والوضعيّات الجسديّة، وآداب السّلوك التي تنظّم التّفاعلات، والتصوّرات، وغير ذلك من الأشكال الجسديّة التي تعكس تجاربهم الجسديّة لتشكّل ما يُوصف بأنّه «الحسّ المشترك». فإذا حدثت اختلافات مرتبطة بأسلوب الفاعل أو جنسه أو فئته الاجتماعيّة، على سبيل المثال، فإنّها لا تكاد تُلحظ ما لم تتجاوز عتبة بناء اجتماعي آخر. ويُمثّل تقارب التّجربة الجسديّة وما تُظهره للآخرين من علامات، وتقاسم الطّقوس المشتركة التي تسهّل الاجتماع، شروط إمكان التّواصل وانتقال المعنى باستمرار داخل مجتمع معين[1] ولكن

(1) انظر: دافيد لوبروتون، **الأهواء العاديّة: إناسة العواطف**، باريس، 2003.
David Le Breton, ***Les passions ordinaires. Une anthropologie des émotions***, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

على نحو متناقض، ومن خلال التّوافق على أنّ الجسد هو ما نراه في مرآة الآخرين، وتعوّد المرء على ترميز أفعاله الجسديّة على مدار حياته اليوميّة، يبدو أنّ الجسد يتلاشى ويختفي من مجال الوعي، ويذوب في شكل من الطّقوس اليوميّة العفويّة.

ففي مجرى الحياة اليوميّة، يتلاشى الجسد. وهو لئن كان حاضرًا بلا حدود لأنّه الدّعامة المادّية الضروريّة لوجود الإنسان، فهو أيضًا غائب بلا حدود عن وعي الإنسان. وهنا يصل إلى مكانته المثاليّة في مجتمعاتنا الغربيّة التي يغدو فيها محلّ تكتمّ وإخفاء طقسي، وهو ما لا ينفي فرص التميّز ولو إلى حدود. ويُعرّف جورج كانغيلهام الحالة الصحّية دون تردّد بأنّها «**لاوعي المرء بجسده**»، وهي عند ريني لوريش (René Leriche) «**العيش في صمت الأعضاء**». وهاتان صيغتان تُوضّحان، وإن دون قصد، مدى ضرورة إخفاء الجسد اجتماعيًّا في الحياة اليوميّة، وكيف تقوم «الصحّة» على كبت الشّعور بالتجسّد الذي لا يكون الإنسان من دونه إنسانًا، كما لو أنّ الوعي بالجسد هو الموضع الوحيد للمرض، وغيابه هو وحده ما يُحدّد الصحّة. لكن الجسد هو الدّعامة المادّية، والفاعل في جميع الممارسات الاجتماعيّة وفي جميع التّبادلات بين الفاعلين، وأن نجعل إخفاء الجسد علامة على الصحّة يعكس بوضوح ضرورة التكتّم على المظاهر التي تُذكّر الإنسان بشرطه الجسدي.

وعلى ما يبدو، فإنّ وجود الجسد يُمثّل عبئًا ثقيلاً على الطّقوس الاجتماعيّة تجنّبه. فجميع طرائق التّفاعل الاجتماعي تقوم على تعريف مقبول ومتبادل بين الأفراد، ويتحدّد الوضع بشكل ضمني من خلال

استخدام مختلف الحركات والإيماءات وتعبيرات الوجه؛ وهذا ما ينشأ عنه مسافة محدّدة تفصل بين المتحاورين الذين يعرفون بشكل حدسي (هو نتاج التّربية) كيف يتصرّفون جسديًّا مع الآخرين وما عليهم قوله للآخرين بشأن مظهرهم الجسدي دون إحراج.

فآداب الجسد مطلوبة، وهي تختلف باختلاف جنس المحاور، ومكانته، وعمره، ودرجة القرابة العائليّة أو الألفة، وسياق التّبادل، إلخ. وأيّ سلوك يخرج عن تعريفه الاجتماعي يدخل في باب عدم اللّياقة. فهو يُثير خجل من يُدرك أنّه كسر إطارًا اجتماعيًّا ثابتًا، ويُحرج من يواجه مثل هذا الانحراف: رائحة كريهة، نَفَسٌ كريه، مظهر أشعث، جلبة غير منضبطة، ضحك مبالغ فيه، إلخ. أي كلّ ما يُلفت الانتباه فجأة إلى جسد يجب أن يظلّ متحفّظًا، ودائم الحضور ولكن ضمن شعور بغيابه. ومع ذلك، فإنّه يُمكن تجاوز الحرج بطريقة طقسيّة من خلال تصنّع اللاّمبالاة، أو من خلال الدّعابة، فهي مستعدّة دائمًا لترميز المواقف المحرجة وتبديد الخجل أو الحرج.

ويجب ألاّ يظهر على الجسد أيّ خشونة قد تُميّزه. وقد سبق لجون بول سارتر (Jean Paul Sartre) أن أبدع في وصف نادل المقهى الذي يندمج في الوضعيّات والحركات وتعبيرات الوجه المرتبطة بممارسة مهنته. فإخلاصًا منه لآداب السّلوك التي تستجيب للتّعريف الاجتماعي لمهنته، يُخفي النّادل طقسيًّا حضور جسده، مع مواصلة إنجاز مهمّته ببراعة، وذلك بفضل استخدام عدد من التّقنيات الجسديّة المتقنة: «**حركته حيّة وواثقة، ودقيقة إلى حدّ كبير، ويتّجه نحو الحرفاء بخطى**

ثابتة وينحني بشيء من الاندفاع، وصوته وعيناه تُعبّران عن إقبال شديد على تلبية طلب كلّ حريف، وها هو يعود أخيرًا، محاولًا أن يقلّد مشية الإنسان الآلي الصارمة يحمل طبقه بجرأة كما لو كان بهلوانًا يمشي على حبل مشدود... إنّه يلعب دور نادل مقهى»[1]. فبراعة، لا يتوقّف جسد النّادل أبدًا عن الامتثال لما سبق أن تعلّمه من حركات مهنيّة. فهو جسد طيّع، لكنّه يظلّ متحفّظًا. وعلى هذا المنوال، فإنّنا نخضع في حياتنا اليوميّة لشبكة من الطّقوس التي تمحو بداهة الجسد مع إدراجه بمرونة في الموقف الذي يعيشه.

وفي ظروف التّواصل مع الآخر هذه التي لم تعد تحكمها الطّقوس بشكل مباشر، يفقد الجسد فجأة سيولته السّابقة، ويغدو ثقيلاً ومعيقًا. ومن التّعابير الشّائعة للتّعبير عن الانزعاج الذي ينشأ عن هذا التّغيير في نظام الجسد: «**لم أعد أعرف أين أضع نفسي، إلخ**» فتفقد الرّمزية الجسديّة مؤقّتًا قدرتها المؤقّتة على السّحر، لأنّ معطيات الموقف تُلغي تأثيراتها جزئيًّا، ويعود الجسد مجدّدًا لغزًا لا ندري كيف نتعامل معه. فتوقّعات الفاعلين لم تعد يستجيب بعضها لبعض أو هي تفتح آفاقًا مثيرة للقلق، فتتوقّف الأجساد عن التدفّق نحو مرآة الآخر الموثوقة، أي في تلك الكتلة السحريّة التي يذوب فيها المتحاورون في ألفة العلامات في نفس الوقت الذي يظهرون فيه بشكل لائق. فإذا تمزّق المعنى، وُلد القلق الذي يجعل الجسد يظهر بشكل غير مناسب.

---

(1) جان بول سارتر، **الوجود والعدم**، باريس، 1943، ص 95.
Jean-Paul Sartre, ***L'être et le néant***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1943, p. 95.

منذ العصر الحجري الحديث، كان للإنسان نفس الجسد، ونفس القدرات الجسديّة، ونفس قوّة مقاومة العوامل البيئيّة المتقلّبة. وطوال آلاف السّنين، وحتّى اليوم، وفي معظم أنحاء العالم، سار النّاس من مكان إلى آخر، وركضوا، وسبحوا، وجهدوا يوميًّا في إنتاج السّلع الضروريّة لحياة مجتمعهم. ولا شكّ في أنّه لم يحدث من قبل أن استُخدم مثل هذا القدر الضّئيل من الحركة والتنقّل والجهد البدني كما هو الحال اليوم في المجتمعات الغربيّة. فقد استُبدل الجهد البدني تاريخيًّا بجهد عصبي (الإجهاد)، وأضحت الطّاقة البشريّة الخالصة (أي المعتمدة على موارد الجسد) سلبيّة وغير مستخدمة، واستُبدلت القوّة العضليّة بالطّاقة اللاّنهائيّة التي توفّرها المعدّات التّقانيّة، وتراجعت جميع تقنيات الجسد، حتّى أبسطها (المشي والرّكض والسّباحة وما إلى ذلك)، ولم تعد تُستخدم إلاّ جزئيًّا في الحياة اليوميّة والعمل والسّفر وما إلى ذلك. وبشكل عامّ، لم يعد النّاس يسبحون في الأنهار أو البحيرات إلاّ في مواضع قليلة مسموح بها و«خاضعة للمراقبة» وخلال فترات قصيرة من السّنة. وعلى الرّغم من ازدحام المدن، لم يعد النّاس يستخدمون درّاجاتهم أو أقدامهم، أو نادرًا ما يستخدمونها (وهذا لا يخلو من خطر)، من أجل الذّهاب إلى العمل أو التنقّل. وبهذا المعنى، فقد كان الجسد في الستينيّات أكثر حضورًا في وعي الإنسان، وكانت موارده العضليّة أكثر حضورًا في قلب الحياة اليوميّة. فقد كان المشي وركوب الدرّاجات والسّباحة والأنشطة البدنيّة المرتبطة بالعمل أو بالحياة المنزليّة أو الشخصيّة تُعزّز الترسّخ

الجسدي في الوجود. وفي تلك الفترة، كانت فكرة «العودة» إلى الجسد تبدو فظّة، ويصعب فهمها. ومنذ ذلك الحين، لم يتوقّف انخراط الإنسان الجسدي في وجوده عن التدنّي، وأضحى البعد الحسّي والمادّي للوجود الإنساني يميل نحو الخمول كلّما ازداد توسّع البيئة التقنيّة.

إن الأنشطة الممكنة للجسد، تلك التي يبني المرء من خلالها حيويّة علاقته بالعالم، ويدرك بها نوعيّة ما يحيط به ويبني هويّته الشخصيّة، تميل إلى الضّمور، لاسيّما بسبب الاعتماد المتواصل على السيّارة، وهذا ما جعل الجسد المعاصر شبه أثر متروك، وعضوًا زائدًا في الإنسان لم تتمكّن الأطراف الصناعيّة التقنيّة (السيّارات، التّلفاز، السّلالم المتحرّكة، المشايّات المتحرّكة، المصاعد، الأجهزة بأنواعها...) من إزالته بالكامل. وبما أنّه لا يُمكن التخلّص منه، فإنّ الجسد كلّما ازداد تقلُّص أنشطته في البيئة، ازدادت صعوبة تحمّله. لكن انخفاض الأنشطة البدنيّة والحسّية لا يخلو من التّأثير على وجود المرء. فهو يقوّض رؤيته للعالم، ويحدّ من قوّة تأثيره على الواقع، ويقلّل من شعوره بتماسك الذّات، ويضعف معرفته المباشرة بالأشياء، إلاّ إذا قمنا بإبطاء هذا التّآكل من خلال أنشطة تعويضيّة، تهدف خصّيصًا إلى استعادة البعد الحركي أو الحسّي أو الجسدي للإنسان، ولكن خارج الحياة اليوميّة وعلى هامشها.

ففي الحياة الاجتماعيّة، غالبًا ما يُنظر إلى الجسد باعتباره عبئًا أو عقبة أو مصدرًا للعصبيّة أو التّعب، أكثر منه مصدر ابتهاج. وإذ تستهلك الأنشطة اليوميّة الطاقة العصبيّة أكثر من الطّاقة الجسديّة، فقد وُلدت الفكرة الشّائعة اليوم حول التّعب «الجيّد» (المرتبط بالأنشطة البدنيّة)

أو التّعب «السّيئ» (المرتبط بالإجهاد العصبي). وقد تكيّفت البنى الحضريّة مع ضرورات حركة السيّارات حيث احتلّت البضائع الشّوارع بما فيها تلك المخصّصة للمشاة والتي غدت كلّ منها روحها لتُضحي نسخة من الأخرى تعجّ بمحلاّت تجاريّة متشابهة وإعلانات تُكرّر ذاتها. ونتيجة تركّز الأنشطة في مراكز المدن المختنقة، حُرم المارّة من عادة التّجوال وأضحوا خاضعين للضّرورة المجهولة المتمثّلة في السّير السّريع بوتيرة حسّية متكرّرة.

وكان بول فيريليو (Paul Virilio) قد أدرك بحدس قويّ منذ سبعينيّات القرن الماضي هذا الضّعف في أنشطة الإنسان البدنيّة، حيث أشار بشكل خاصّ إلى «**تحوّل الإنسانيّة الحضريّة إلى إنسانيّة جالسة**». فباستثناء بعض الخطوات القليلة التي يمشونها للوصول إلى سيّاراتهم أو النّزول منها، فإنّ غالبيّة النّاس يظلّون جالسين طوال اليوم. وهنا يثير فيريليو المعضلة التي تنشأ عن التّقليل من قيمة الوظائف الجسديّة في حياة الإنسان، خاصّة فيما يتعلّق ببناء الهويّة الشّخصيّة. إذ أنّ «**الفرد قبل أن يسكن الحيّ والمسكن، يسكن جسده، ويقيم معه علاقات كتلة ووزن وامتلاء وامتداد، إلخ. وتحرّك الجسد وحركته هما اللّذان يسمحان بإثراء التصوّرات الضروريّة لبناء الذّات. وإبطاء هذه الديناميّة الحركيّة أو إلغائها، والإفراط في تثبيت المواقف والسلوكيّات، يعني إضرارًا خطيرًا بالشّخص وإضعاف قدراته على التدخّل في الواقع**»[1]

(1) بول فيريليو، **مقالة في عدم أمان الحمى**، باريس، ستوك، 1976، ص. 269.

Paul Virilio, ***Essai sur l'insécurité du territoire***, Paris, Stock, 1976, p. 269.

والعالم المعاصر يقلّص امتداد الجسد من حيث أنّه لم يعد محور ازدهار الفرد، ممّا أفقده القدرة على الفعل في العالم، مقابل ازدياد أهمّية الممارسات أو الخطابات حوله. وبغيابه عن الحركة العاديّة للحياة، أصبح الجسد موضوع قلق دائم لا يخلو من رهانات رمزيّة وسوق ضخمة. فالممارسات الجسديّة تقع على مفترق طرق تلتقي فيه الحاجة الإناسيّة لمنع التشظّي الذي يعيشه الإنسان، وحاجته إلى لعبة العلامات (الأشكال، المظهر، الشّباب، الصحّة، إلخ)، وهذا ما يجعل ممارسة النّشاط البدني ضرورة اجتماعيّة حاسمة. فإذا «تحرّر» المرء في هذه الممارسات، فإن ذلك لا يكون بمبادرة منه، بل لأنّ الأجواء السّائدة تُشجّعه على ذلك وفق طرائق محدّدة، لكنّه يفعله بالتزام شخصي كبير، لأنّه يشعر بضرورة مجابهة افتقاره إلى الوجود، والنّاتج عن قلّة استخدام طاقته الجسديّة بالقدر الكافي. فالأمر يتعلّق بتحقيق أقصى استفادة من الذّات، وبتوحيد مختلف مستويات وجودها. ويُعبّر أحد محبّي الرّكض لمسافات طويلة كلّ يوم أحد عن هذا الشّعور بطريقته الخاصّة: «**أستعيد سلوكيّات الطّفولة، سلوك الصّبا... إنّه الهدوء والاسترخاء**». فالنّشاط الجسدي للذّات يؤدّي إلى الابتهاج، إذ يمتلك قدرة «الإضافة الروحيّة» وقوّتها، أي تلك الجرعة تلك الإضافيّة من المعنى التي تنشأ عنها في الحين ولو مؤقّتًا متعة كبيرة بالوجود.

ويؤدّي الاهتمام المتزايد بالصحّة والوقاية إلى تطوير ممارسات بدنيّة متعدّدة (الرّكض، حملات التّوعية، المشي، التجوّل لمسافات طويلة، إلخ). كما أنّه يقود النّاس إلى إيلاء المزيد من الاهتمام لأجسادهم وغذائهم

ووتيرة حياتهم، ويحثّ على ممارسة نشاط بدني منتظم. وهنا أيضًا يظهر استخدام الذّات الذي يهدف إلى استعادة التّوازن المفقود، أو الذي يصعب الحفاظ عليه بين إيقاع الحداثة والإيقاعات الشخصيّة. ومن ثمّ، ينتشر تصوّر للمرض أقلّ فداحة، إذ يشيع الاعتقاد بأنّه يجد بيئة خصبة لكي يتكاثر في طرق المعيشة وعادات الأكل والنّظافة، إلخ.

إنّ العديد من الممارسات الجسديّة المعاصرة لا تقوم إلاّ على استعادة الفضاء الحسّي الممكن. فالبحث عن الرفاهيّة من خلال أفضل استخدام جسدي للذّات والمشاركة النّشطة في العالم، يستجيب لضرورة استعادة تجذّر إناسي أضحى هشًّا بفعل تبدّل ظروف العيش. ونحن نعرف تزايد الاضطرابات النفسيّة المرتبطة بنقص النرجسيّة، وبالإحساس بعدم الشّعور بأيّ شيء، وبالفراغ الدّاخلي، وببلادة الحسّ والذّكاء، وبعدميّة الوجود. والاستكشاف الحسّي الذي تُشجّع عليه السفرولوجيا، والتّدليك، واليوغا، والاسترخاء، والتاي تشي، والفنون القتاليّة، وغيرها من الممارسات الأخرى التي تقترح استخدامًا جديدًا للجسد، يعكس هذه الضّرورة الإناسيّة لتحالف جديد مع جسديّة ضعيفة الاستخدام. ولعلّ أفضل ما عبّر عن هذا هو كينجي توكيتسو (Kenji Tokitsu) في حديثه عن الاكتشاف الذي دفعه نحو الممارسة المكثّفة للفنون القتاليّة:

«في أحد أيّام الرّبيع المشرقة، كنت أتّجه نحو المدرسة الثانويّة سائرًا على الطّريق التّرابي المحاذي لحقول الأرز ومتأمّلاً ظلّي. وقد حاولت حقًّا أن أمشي بجوارحي في كلّ خطوة، لكن دون جدوى. وهذا الشّعور بعدم الوجود، وهذه المحاولة غير المكتملة لكي أُوجد حقًّا، هو ما دفعني إلى

السّعي إلى أن أحقّق ذاتي من خلال الفنون القتاليّة»[1]. فالوعي الرّمزي، والسّعي المتأصّل في الفنون القتاليّة يعكسان بالفعل اهتمامًا بتكامل الحركة والحسّ في لعبة الحياة، ويهدفان إلى توحيد الذّات.

مفتاح الحقول

وقد يكون المشي في سياق العالم المعاصر استحضارًا لشكل من أشكال الحنين أو المقاومة. ومع ذلك، لا توجد جذور في أقدامنا، فهي مصمّمة من أجل الحركة لا من أجل السّكون والجمود اللذان يجعلانها عديمة الفائدة في هذا القرن الذي يتميّز بسرعة وسائل النّقل البرّي والجوّي والسّلالم الكهربائيّة والأرصفة المتحرّكة التي تحوّل غالبيّة مستخدميها إلى عَجَزة مُثْقَلين بأجساد زائدة عن الحاجة. أمّا المشاة، فهم أشخاص مميّزون يُوافقون على قضاء ساعات أو أيّام خارج سيّاراتهم ليواجهوا بأجسادهم عري العالم. فقد أصبح المشي اليوم، سواء بشكل مستقلّ أو منظّم، أحد أبرز الأنشطة الترفيهيّة في العالم المعاصر. ورغم أنّه لم يعد أهمّ أنماط التنقّل عند جميع معاصرينا تقريبًا (في مجتمعاتنا الغربيّة)، حتّى في أبسط التنقّلات، إلاّ أنّه ينتصر كنشاط ترفيهي، وكتأكيد للذّات، وبحث عن الهدوء، والصّمت، والاندماج الدّاخلي، والتّواصل مع الطّبيعة. وهذا ما جعل وكالات السّفر تُنظّم جولات مشي في أماكن أو مسارات محدّدة (المشي، والتجوّل لمسافات طويلة، والرّحلات الجبليّة،

---

(1) كينجي توكيتسو، **طريق الكاراتيه**، باريس، 1979، ص 7.

Kenji Tokitsu, ***La voie du karaté***, Paris, Le Seuil, 1979, p. 7.

إلخ). كما تسعى البلديّات والجمعيّات إلى إقامة تظاهرات جديدة قادرة على جذب أكبر عدد من الأشخاص، وتقترح جولات ترفيهيّة لبعض الأماكن، سواء للاحتفال أو الاستكشاف.

فهل ينبغي أن نستنتج أنّ المشي بصدد التحوّل هو بدوره إلى فولكلور على غرار العادات الثقافيّة التي بدأت تختفي ويجب الحفاظ عليها في المتاحف أو محاكاتها عمداً حفظًا لبعض آثارها؟ فجمعيّات المشي تشهد نجاحًا كبيرًا، وتسهر على وضع علامات على المسارات، وتقترح لقاءات ونزهات جماعيّة. كما تشهد الدّروب المؤدّية إلى ضريح القدّيس يعقوب بن زبدي في كاتدرائيّة سانتياغو دي كومبوستيل توافد عدد كبير من الزوّار، بعيدًا عن أيّ مرجعيّة دينيّة.

وغالبًا ما ينطلق المشاة بمفردهم حاملين خريطة على طول دروب المشي لمسافات طويلة. فيمشي البعض لبضع ساعات في نهاية الأسبوع أو في أوقات الفراغ، بينما يقوم آخرون، وهم عدّة ملايين في فرنسا، برحلات نزهة تستمرّ عدّة أيّام مع الإقامة في مبيت أو نزل أو ملجأ. ويكشف الاحتقار الهائل للمشي في الاستخدام اليومي وتقديره كأداة للتّرفيه، عن مكانة الجسد في مجتمعاتنا المعاصرة. فالتسكّع، الذي تحتقره مجتمعاتنا احتقارها للهدوء، يتعارض مع ما تفرضه ضرورة التفرّغ المطلق للعمل المنتج والنّافع والتّواصل مع الآخرين (الذي جعله استخدام الهاتف المحمول مهزلة). فقد أضحى التأنّي أمرًا غير متوافق مع العصر في عالم يهيمن عليه الإنسان المتعجّل. ولنتذكّر شعار تايلور الذي يحكم التّنظيم العقلاني الصّارم للعمل: «**الحرب على التسكّع**». وكأنّنا نعيش

عصرًا يجب أن تكون فيه النفعيّة اليوم مطلقة، فيظلّ الفرد مقيّدًا بهاتف محمول حتّى يُمكن الوصول إليه في أيّ وقت، حتّى وهو مستلقٍ على رمال الشّاطئ أو في سرير غرفته، أو كان داخل سيّارته أو في القطار. فالتسكّع بالنّسبة لكثير من النّاس، أمر لا يمكن تصوّره.

إنّ المشي يفتح الإنسان على الإحساس بالعالم، وهو تجربة تفسح للإنسان بأتّم معنى الكلمة مجال المبادرة. فهو لا يعتمد حاسَّة النّظر وحدها، على عكس القطار أو السيّارة اللّذين يُشجّعان سلبيّة الجسد وابتعاده عن العالم. فنحن نمشي بلا هدف، من أجل متعة الاستمتاع بمرور الوقت، ونتفكّر في وجودنا لنغدو أفضل في نهاية الطّريق، ولنكتشف أماكن ووجوه لا نعرفها، ومشاركة اللّحظة مع آخرين، وتوسيع معرفتنا من خلال أجسادنا بعالم لا ينضب من المعاني والأحاسيس، أو لأنّ هذه هي الطّريق الواجب سلوكها. فالمشي طريقة هادئة لاستعادة سحر الزّمان والمكان من حيث اقتضائه حضورًا ذهنيًّا، وعدم مبالاة بالتّقانة ووسائل السّفر الحديثة، أو على الأقلّ، إحساسًا بنسبيّة تلك الأشياء. وهو تجربة للحرّية، ومصدر لا ينضب للملاحظات والتأمّلات، والاستمتاع السّعيد بسلوك سُبُل تُؤدّي إلى لقاءات ومفاجآت غير متوقّعة. إنّه يُحيي الباطن الذي يقوّضه مجتمع صاخب لا يُؤمن إلاّ بالظّاهر.

والماشي وهو يسير عاريًا أمام العالم، على عكس سائقي السيّارات أو مستخدمي وسائل النّقل العامّ، يشعر بمسؤوليّته عن أفعاله، فيكون في مستوى إنسان يتناسى أدنى مقتضيات بشريّته. فهو باختياره وسيلة التنقّل هذه على حساب أخرى، إنّما يُظهر سيادته على الزّمن اليومي،

واستقلاله عن الإيقاعات الاجتماعيّة، وقدرته على وضع حقيبته جانبًا للاستمتاع بقيلولة هادئة، أو الاستمتاع بجمال شجرة أو منظر طبيعي لامس فجأة شعوره، أو حتّى اكتشاف عادة محليّة أتاح له حظّه السّعيد مصادفتها. فبالنّسبة إليه، الطّريق هو الشّيء الوحيد الذي يهمّه، أمّا الوجهة فغالبًا ما تكون مجرّد ذريعة. ففي أغلب الأحيان يكون الماشي إنسانًا متفرّغًا وحرًّا في أفعاله، فهو قنّاص فُرَصٍ يذهب إلى حيث تقوده الصّدفة ليراكم مخزونه من الاكتشافات على طول الطّريق. فالماشي يعيش زمنًا اختار بنفسه أن يكون بطيئًا ليوافق رغبات جسده. وهو باستخدام موارده الوحيدة المتمثّلة في صموده الجسدي وحصافته في سلوك أنسب طريق لتقدّمه الجغرافي والدّاخلي، إنّما يُشارك بكلّ جسده في نبضات العالم. فالمشي تجربة حسّية كاملة، لا تهمل أيّ حسّ[1]

الجسد الموازي

تستمدّ بعض الممارسات الجسديّة القريبة إلى حدّ ما من تيّار العصر الجديد[2] والتّنمية البشريّة[3] جذورها من هذا الاهتمام بإعادة اكتشاف

(1) دافيد لوبروتون، في مديح المشي، م.م.س.

(2) حركة العصر الجديد أو جماعة العهد الجديد (New Age): حركة روحانيّة شبه دينيّة نشأت في الغرب في النصف الثاني من القرن الماضي، وتتبنّى خليطًا من الاعتقادات الرّوحانيّة الشرقيّة والغربيّة مع عناصر من علم النّفس والطبّ البديل والفيزياء الكمّية في سبيل «روحانيّة بلا حدود أو عقائد من أجل رؤية عالميّة جامعة بين العلم والروحانيّات وتأكيد ترابط العقل والجسد والروح وأن هناك واحدية ووحدة بين أجزاء الكون» [المترجم].

(3) تتضمّن التّنمية الذّاتيّة أو تطوير الذّات أنشطة غير متجانسة تنتمي إلى مدارس فكرية مختلفة، وتهدف إلى تحسين المعرفة الذاتيّة، وتعزيز المواهب والإمكانات، وتحسين نوعيّة

البعد الجسدي والحسّي للوجود. ومن خلال السّوق وعروضه، يميل الجسد إلى أن يغدو مشروعًا يجب إدارته على أفضل وجه، وتكمن قيمته الأساسيّة في ما يُنجز في سبيله من جهد. فعليك أن تكون جديرًا بشكل جسدك، وأن تخضع ذلك لإرادتك. وفي عالم يسوده ارتباك المعنى، يجد العديد من النّاس سبيلاً للسّيطرة على وجودهم من خلال انضباط الجسد. فإذا لم تتمكّن من التحكّم في حياتك، فيمكنك على الأقلّ التحكّم في جسدك. وبدلاً من أن يكون علامة سقوط، يغدو الجسد حبل خلاص. وبهذا تُعدّل الحساسيّة النرجسيّة للفردانيّة المعاصرة شروط ثنائيّة علاقة الإنسان بجسده. وفي عصر أزمة الزّواج، والعائلة، و«الحشد المنعزل»، يصبح الجسد مرآة للذّات، أو ذاتًا أخرى، نتعايش معها في وئام كامل وبطريقة دائمة. وفي الوقت الذي يشهد فيه تذرّر الفاعلين على الانفجار النّووي الذي هزّ الرّابطة الاجتماعيّة، فإنّ الفرد مدعوّ لاكتشاف جسده وأحاسيسه بوصفه كونًا في توسّع دائم، وهو ما يُتيح شكلاً من التّسامي الشّخصي. ففقدان جسد العالم يدفعنا إلى الاهتمام بجسدنا لكي نُعطي لوجودنا جسدًا: غيّر جسدك كي تتغيّر حياتك. وبهذا أضحت طموحات سياسة الجسد اليوم أكثر تواضعًا ممّا كانت عليه في السّبعينيّات.

وفي هذا الإطار، فإنّ ما يتمّ هو تقسيم وحدة الإنسان تحليليًّا من أجل استخلاص أكبر فائدة من جميع أجزائها وعدم ترك أيّ شيء

الحياة، وتحقيق تطلّعات الفرد وأحلامه. وفي سياق المؤسّسات، يشير الأمر إلى الأساليب والبرامج والأدوات والتّقنيات وأنظمة تقييم التطوّر الإيجابي على المستوى الفردي داخل المنظّمات [المترجم].

هدرًا. فنحن نتعامل مع أجسادنا كشيء علينا تدليله، وكأنّه ملحق أو شريك يجب أن ننال رضاه، أو كأنّه محرّك لا ينبغي تجاهل أيّ قطعة منه لضمان حسن اشتغاله ككلّ. وبما أنّنا ننظر إليه بوصفه ذاتًا داخليّة، أو أنًا موازية، فإنّنا نتحدّث إليه، ونُلاطفه، ونُداعبه، ونُلاينه، ونستكشفه كما نستكشف أرضًا علينا غزوها، أو شخصًا علينا كسب ودّه. وبما أنّنا نعتبره ملكيّة مطلقة، وهدف (أو بالأحرى موضوع) كلّ اهتمام ورعاية واستثمار (هنا أيضًا، يجب أن نستعدّ للمستقبل)، فمن المستحسن أن نحافظ بشكل صحيح على «**رأس مالنا**» الصحّي، كي نُحقّق «**ازدهار**» إمكاناتنا الجسديّة في شكل رمزي من خلال الإغواء. فيجب أن نكون جديرين بشبابنا، وبشكلنا، وبمظهرنا، وأن نحارب الزّمن الذي يترك آثاره على الجلد، والتّعب، و«**الوزن الزّائد**»، وأن «**نُحافظ على أنفسنا**»، وليس «**التخلي عنها**». ويعتمد إضفاء الجماليّة على الحياة الاجتماعيّة على تقديم مشهد راقٍ للجسد، وعلى أناقة جسديّة مؤكّدة (ذات مغزى) تتحدّى آثار الزّمن. ولذلك، يجب علينا ترويض هذا الشّريك العنيد من أجل جعله رفيقًا مطواعًا في رحلتنا. وتُمثّل الحِمْية الغذائيّة الوجه الآخر لهذا التدّخل التّجميلي على الذّات الذي يشهد اليوم نجاحًا متزايدًا من خلال تكاثر أنظمة الحِمْيات الغذائيّة التي تقترحها السّوق وتوزّع المتاجر منتجاتها: أي توجيه الغذاء وفق متطلّبات «الشّكل»، والطّاقة، وتدبير الذّات.

إنّ شغف الجسد بأنشطة المحاكاة، يُغيّر محتوى الثنائيّة دون المساس بشكلها. فهو يُضفي عليها طابعًا نفسيًّا، لكنّها تقوم من جهتها بتغيير

عاطفته كي تغدو أكثر قابليّة للعيش، وذلك بإضفاء بُعْدٍ روحيّ عليها (مكمّل رمزي). وبهذا تُعزّز على المستوى الفردي، إنشاء بديل للعلاقات مع الآخرين، هو حبّ الذّات. ذلك أنّ الرمزيّة الاجتماعيّة تميل، كلّما ضعُفت، إلى أن تُستبدل بعلم النّفس، بحيث لا تعود أوجه القصور في المعنى تُعزى إلى ما هو اجتماعي، بل يتمّ حلّها بشكل فردي من خلال خطاب أو ممارسات نفسيّة، ويغدو الجسد «**دالاً غائماً**» مُواتٍ لهذه التّعديلات، فيتمّ الجمع بين نوع من التّباهي الذي يحكمه الاستهلاك، وطقوس إخفاء الجسد التي تُواصل تنظيم المجال الاجتماعي. ومن هنا، يغدو الأهمّ هو أن تتولّى مسؤوليّة جسدك، وأن تجعله شيئًا شخصيًّا، وأن يكون لديك جسدك الخاصّ بك، أي جسدًا خاصًّا بذاتك. فالجسد يتفرّد أيضًا على غرار تفرّد المعنى.

ولأنّ الجسد هو موضع القطيعة، فإنّه يُمنح امتياز المصالحة. فالجسد هو مكمن الدّاء الذي علينا علاجه أوّلاً. ويعكس العمل على الجسد الرّغبة في تجسير الفجوة بين الجسد والوعي، ومحو الآخريّة المتأصّلة في الشّرط الإنساني: سواء الآخريّة المبتذلة النّاجمة عن عدم الرّضا اليومي، أو تلك المؤسِّسة للاّوعي. وبما أنّ الخيال الاجتماعي هو ما يجعل الجسد موضعًا ممكنًا للشفافيّة والإيجابيّة، فإنّ الفاعل يسعى من خلال جسده إلى تبديد كلّ قلق قد يعتريه. ولأنّ الجسد هو محور إلغاء انقسام الذّات، فإنّ ذلك يجعل التوتّرات الداخليّة تظهر عليه، فيغدو كلّ توتّر عضلي بشكل آلي توتُّرًا في اللاّوعي يجب حلّه من خلال تدليك مناسب للجسد أو تمكينه من «التحدّث» من خلال علاج جسدي. وهنا يصبح الجسد هو المكان

الذي يُنْكَر فيه اللاّوعي، وتُصاغ فيه الهويّة مجدّدًا على أساس الكوجيتو. ويؤدّي العمل على الشّعور والتنفّس والحركة إلى ترويض اللاّوعي والدّوافع الغريزيّة، وبهذا نعود إلى مسألة طبيعة الجسد الطيّبة التي تُفسدها الحياة الاجتماعيّة، والتي يجب استعادتها[1] من خلال هندسة فيزيائيّة أو أخلاقيّة أو تقنيّة، ولكن دائمًا حسب النّمط الثّنائي الذي يُعارض بشكل جذري الفرد مع جسده.

من المنفلت في العالم الحديث إلى محسوس الجسد

كشف الطبّ السّريري للمهاجرين وطبّ الشّغل، حالة مرضيّة تنتج عن استخدام مماثل للجسد، بيد أنّه استخدام لا يُسبّب متعة، بل يُولّد ما يُسمّى «**العُلال**» (sinistrose)[2] فإثر التعرّض إلى إصابة أو جرح أو مرض أو صدمة، يظهر العُلال عند الشّخص الذي يعيش خارج بيئته الأصليّة (وكذلك المريض الفرنسي التي يعيش بعيدًا عن المنطقة التي يرتبط بها أو منعزلًا عن المجتمع)، ويستمرّ في معاناة علّته حتّى بعد استعادة «الوظيفة العضويّة». فبعد الشّفاء، يستمرّ الشّخص في الشّعور بألم غامض وحادّ، يمنعه من استخدام العضو الذي كان

(1) من قبيل «الجسد لا يكذب» إلخ... وهي مقولات متكرّرة عند أتباع تيّار تطوير الذّات، لكن الفكرة برمّتها أضحت حاليًّا مبتذلة.

(2) العُلال: مصطلح من اقتراحنا مقابل المصطلح الفرنسي (sinistrose) الذي يعني المغالاة في التّمارض والاعتلال، حيث لم نجد مقابلاً مختصرًا ومقنعًا في ما راجعنا من معاجم طبّية ونفسانيّة باللّغة العربيّة، حيث وجدنا مثلاً: النّكد، عُصاب الادّعاء، التّكارث، المبالغة في الشّكوى، إلخ... والمصطلح الذي نقترحه مشتقّ من الجذر «علل» في العربيّة في صيغة «فُعال» الدّالة على المرض والعناء مثل زُكام وسُعال وجُذام وفُواق وهُوام وصُداع وهُزال ولُقاح وذُهان وعُصاب ودُوار وعُطاس وكُزاز، إلخ [المترجم].

مصابًا. ومع أنّ الفحوصات الطبيّة العميقة، المقتصرة على الجانب التّقني البحت، لا تكشف عن أيّ ضرر عضوي، إلاّ أنّ الألم لا يُغادر المريض. ويُظهر الإصغاء للشّخص بطريقة غير تقنيّة أنّه يُعاني بالفعل في حياته وأنّه يستخدم ألمه دون قصد باعتباره الوسيط الوحيد القادر على جعل الآخرين يعترفون بوجوده، والقادر على أن يجعله يحافظ على هويّة خاصّة به، والتي لولا ذلك لما كان لها أيّ معنى. وها نحن نكتشف هنا رؤية إناسيّة ميكانيكيّة، ولكنّها معكوسة عندما يتعلّق الأمر بـ**«عبادة»** الجسد الحديثة. ذلك أنّ العُلال يُظهر الجانب السّلبي لهذه **«العودة»** المرحة إلى الجسد عند فاعل منغلق على نفسه، مفتّت بفعل الظّروف الاجتماعيّة ويسعى إلى التّواصل من خلال التّركيز على جسده. فاستثمار المرء جسده غالبًا ما يعكس غياب الآخرين.

فحين تُصبح الهويّة الشخصيّة موضع تساؤل بفعل التحوّلات المتواصلة للمعاني والقيم التي تُميّز العالم المعاصر، وعندما يقلّ حضور الآخرين ويغدو تقدير الذّات مشكلة، فإنّ الجسد هو ما يظلّ بالفعل المعبّر عن مطلب الوجود. وعندما يعجز المرء عن التحكّم في الأشياء، بما في ذلك علاقته بأهله وأسرته، ويقلّ إحساسه بالأمان الوجودي، فإنّ الجسد يظلّ اليقين الوحيد الذي يتمسّك به الإنسان، بوصفه موطن اختلافه عن الآخرين وعلامة استقلاله عنهم. وحينها، يُعبّر الجسد عن نفسه من خلال علامات استهلاك، أو في أسوأ الأحوال، من خلال الجَسْدَنَة[1] وبهذا المعنى يكون العُلال هو الوجه الآخر للشّغف

---

(1) الجسدنة (somatisation) هو تحويل المرض من اضطراب نفسي إلى علّة عضويّة [المترجم].

المعاصر بالجسد. ففي معاناة الألم، يُقدّم المهاجر أعراضه للطبّ على أمل أن يُعترف به كذات، بعد أن تكون محاولاته الأخرى باءت بالفشل. ومن خلال هذه الحيلة، يستخدم الإنسان المعاصر الذي اعتاد العيش في ظروف غير مستقرّة، أو «**مهاجر الزّمن**» (كما تقول مارغريت ميد Margaret Mead)، جسده كإشارة تحذير. ففي عالم متفلّت، لا شيء غير جسده يمنحه القدرة على التحكّم في وجوده.

فالجسد في المقام الأوّل هو رهان رمزي عند بعض الفئات الاجتماعيّة بعينها. فالطّبقات الريفيّة أو العاملة قلّما تتأثّر بهذا الهوس بشؤون الجسد. وهي تُقدّر القوّة أو القدرة على التحمّل أكثر من تقديرها اللّياقة البدنيّة أو الشّباب أو حسن المظهر. كما أنّها تُمارس أيضًا أنشطة بدنيّة، إذ يُشكّل الجهد العضلي واستخدام بعض التقنيات الجسديّة المحدّدة الجزء الأساسي من أعمالها اليوميّة، بحيث يندر أن يُتيح التّعب المتراكم على مدار اليوم فرص التّرفيه وتجديد طاقة الجسد. ثمّ إنّ بُعْد هذه الممارسات أو المنتجات عن نظامها المرجعي، وتكلفتها، والوقت الذي يجب تخصيصه لها يجعلها أقلّ اعتيادًا. وعلى العكس من ذلك، تسعى الطّبقات المتوسّطة والمحظوظة وأصحاب المهن الحرّة، والتي تميل إلى تفضيل «اللّياقة» والمظهر الجيّد، إلى بذل الجهد الجسدي بطريقة ممتعة لاستعادة الحيويّة التي يُضعفها جمود ممارساتهم المهنيّة. فهذه الفئات تهتمّ بصحّتها وبالوقاية، وتحرص أيضًا على تحويل «**الإجهاد العصبي**» المراكم أثناء العمل إلى «**إجهاد صحّي**»، أي إلى إجهاد عضلي فحسب لا يعمّ الجسد بأكمله.

وهي أيضًا مهن تتميّز بمسؤوليّة ملموسة تجاه الآخرين (مثل المعلّمين، والممرّضين، والمعالجين النّفسانيّين، والأخصائيّين الاجتماعيّين، والمديرين، وأصحاب المهن الحرّة، وأصحاب المشاريع الصّغيرة)، وهو ما يخلق فرصًا للتحدّيات واستبطان النّزاعات، ويؤدّي إلى عدم «**الشّعور بالرّضا عن النّفس**» والرّغبة في «**الانطلاق**» أو «**تحقيق الذّات**». وهذا ما يكون فرصة للتنفيس والتّصالح مع الذّات عند الفئات الاجتماعيّة التي تعيش بشكل دائم في مركز توتّرات علائقيّة «**تُثقل كاهلها**». إنّه بحث من خلال علامات جسديّة ملموسة عن طريق للهروب من ضغوط الممارسات المهنيّة، ولذلك يُبحث في بيئة محايدة لا تأثير فيها على الحياة الشخصيّة، عن الألفة والدّفء والثّقة والإنفاق، كي يتمّ التّخلص من التوتّر من خلال سلسلة من التّمارين.

التّناقض تجاه الجسد المعوّق

من خُدَع الحداثة أنّها تجعل التحرّر الجسدي مجرّد امتداح للجسم الشابّ، الصحّي والنّحيف والمتناسق والنّظيف. فالشّكل والهيئة والصحّة تفرض نفسها كأولويّات وتُحفزّ نوعًا آخر من العلاقة مع الذّات، وخضوعًا لسلطة مبهمة ولكنّها فعّالة. والقيم الأساسيّة للحداثة، تلك التي تُركّز عليها الإعلانات الدعائيّة، هي قيم الصحّة والشّباب والجاذبيّة والمرونة والنّظافة، وهذه هي ركائز السرديّة الحديثة حول الذّات وعلاقتها الإلزاميّة بالجسد. لكن الإنسان لا يتمتّع دائمًا بجسد ناعم ونقيّ كما نراه في المجلاّت والأفلام الإعلانيّة؛ بل يمكننا القول إنّ جسده نادرًا ما يتوافق

مع هذا النّموذج. وأمّا كون موضوع تحرّر الجسد هو عبارة مبتذلة وغامضة وملتبسة، وضئيلة التّأثير على الحياة اليوميّة، فإنّ حالة كبار السنّ والمعوّقين و«المجانين» والمصابين بأمراض خطيرة (مرض نقص المناعة المكتسبة أي الإيدز، والسّرطان، إلخ) أو المحتضرين تشهد على ذلك. فالجسد يجب ألاّ يظهر لأحد في عمليّة التّبادل، حتى وإن كان الموقف يقتضي إبرازه. بل عليه أن يذوب في الرّموز السّائدة، ويجب على كلّ شخص أن يرى في محاوريه، كما يرى في مرآة، تصرّفاته الجسديّة في صورة لا تفاجئهم. ومن لا يلعب هذه اللّعبة، سواء عن قصد أو عفوًا، يُسبّب إحراجًا عميقًا. ذلك أنّ كثافة الجسد ما أن تمنع اشتغال آليّة الإخفاء الاجتماعي، حتّى يبدأ الانزعاج ويتحوّل الجسد الغريب إلى جسم غريب، مبهم في اختلافه. وبداهة، بالطّبع، لا أحد يعادي المعوّقين أو «المجانين»، ولا أحد لا يكترث بمصير المسنّين أو المرضى، ومع ذلك فإنّ التّهميش الذي يتعرّض له هؤلاء يشهد على ما يُثيرونه من قلق عند المحيطين بهم. ولا شيء أكثر دلالة على ذلك في هذا الصّدد من ملاحظة سلوك المارّة عندما تعترضهم مجموعة من الأطفال أو البالغين من ذوي الإعاقة العقليّة في الشّارع أو عند دخلوهم إلى المسبح. ومع أنّ العداء نادرًا ما يكون واضحًا، إلاّ أنّ الأنظار لا تتوقّف عن التّركيز عليهم. وهذه هي المأساة اليوميّة للأسر التي ترغب في اصطحاب ابنهم المصاب بمتلازمة داون في الشّارع، إذ يغدو في كلّ مرّة محطّ أنظار جميع المارّة، وهذا من باب العنف الصّامت الذي يغدو أكثر خُبثًا كلّما جُهل.

فعلى الجسد أن يمّحي وأن يخفّ حضوره من خلال تبادل طقوسيّ لعلامات الألفة. لكن الشّخص المعوّق أو «المجنون» يُعطّل، عن غير قصد، هذا الانتظام السَّلِس للتّواصل ويُجرّده من بداهته. وحينها يظهر الجسد في الوعي بقوّة شبيهة بتلك التي يعود بها المكبوت. وبهذا المعنى، فإنّه من المشروع التّساؤل ما إذا لم تكن تسميات الجسد المستخدمة في مختلف اللّحظات الاجتماعية طقوس تجنّب.

ففي مقالته المخصّصة للمكفوفين، يسلّط بيار هنري (Pierre Henri) الضّوء على القلق أو الغموض الذي ينشأ عن اختلاف التوقّعات الجسديّة. فحتّى إن كانت نوايا الفاعلين المعنيّين واضحة ولا لبس فيها، كما يقول الكاتب، فإنّ **«طلب كفيف من سيّدة صادف أنّها تقوده بأن يُغيّر وضعه ويطلب منها الإذن له بأن يُمسك ذراعها، قد يُؤدّي إلى حصول سوء فهم، خاصّة إذا كانت السيّدة ترتدي فستانًا خفيفًا أو عارية الذّراعين. فالكفيف يُفضّل العدول عمّا يُناسبه، مراعاة للآداب أو خوفًا من حصول لبس»**[1] ففي وجود أشخاص لا يعرفهم، يجب عليه مراعاة حساسيّاتهم، وأن يخضع لمدوّنة رمزيّة جسديّة لا تُناسبه، ممّا يُضاعف صعوباته. **«فعلى الكفيف المتكيّف تمامًا مع عماه أن يكون «خبيرًا في كلّ شيء». لكن هذا النّوع من السّلوك غير اجتماعي، وعلى الكفيف بالضّرورة، إذا رغب في أن يكون مقبولاً، أن يتوافق مع نماذج السّلوك التي يعتبرها المجتمع طبيعيّة»** (المرجع نفسه، ص 375).

(1) بيير هنري، **المكفوفون والمجتمع**، باريس، 1958، ص 179
Pierre Henri, ***Les aveugles et la société***, Paris, PUF, 1958, p. 179.

وقد لاحظ عالم الإناسة الأمريكي روبرت ميرفي (Robert Murphy) بمرارة بعد أن أصيب بمرض مزمن أدّى تدريجيًّا إلى شلل أطرافه، التّأثيرات التي يُحدثها وجوده بين زملائه: «**خلال الفصل الدّراسي الذي أعقب عودتي إلى الجامعة، شاركتُ أعضاء هيئة التّدريس بعض وجبات الغداء في نادي الكلّية، ولاحظتُ أنّ الجوّ كان متوتًّرا. فقد تجنّب أشخاص أعرفهم حقّ المعرفة النّظر إليّ؛ أمّا من كانت علاقتي معهم سطحيّة عمومًا ولا تتجاوز تبادل التحيّة، فلم يرحّبوا بي وتجنّبوا هم أيضًا النّظر إليّ، وأشاحوا بوجوههم عنّي. بل إنّ البعض كان يتجنّب المرور بجوار الكرسيّ المتحرّك الذي أجلس فيه، كما لو كنتُ محاطًا بهالة قد تلوّثهم. وباختصار، لم يكن الجوّ لطيفًا**»[1]

يُوجد تناقض قويّ في العلاقات التي تقيمها المجتمعات الغربية مع الإنسان الذي يعاني إعاقة. وهو تناقض يعيشه هذا الأخير يوميًّا، إذ يؤكّد له الخطاب الاجتماعي أنّه إنسان طبيعي، وأنّه عضو كامل في المجتمع، وأنّ كرامته الشخصيّة وقيمته لا تتأثّران بأيّ حال من الأحوال بتكوينه الجسدي أو قدراته الحسّية. ولكن في الوقت نفسه، يتمّ تهميشه بشكل موضوعي، ويُستبعد بأشكال متعدّدة من سوق العمل مقابل تلقّي مساعدة اجتماعيّة، ويُقصى عن الحياة الجماعيّة بسبب صعوبات تنقّله في إطار بنية تحتيّة حضريّة غير ملائمة في الغالب، وكذلك بسبب ما يُنسب إليه من تصرّفات غير متوقّعة، ومن أوهام تستهدفه. والأهمّ من ذلك كلّه، أنّ أيّ نزهة يقوم بها -حين يتجرّأ على ذلك- تكون

---

(1) روبرت ميرفي، **العيش بجسد ضائع**، باريس، ص 131 (التّرجمة الفرنسيّة).
Robert Murphy, ***Vivre à corps perdu***, Paris, Plon, 1993, p. 131 (trad. franç.).

عرضة نظرات عديدة لا تخلو غالبًا من الفضول والإحراج والشّفقة والاستنكار أو التّعاطف. أضف إلى ذلك بعض التّعليقات التي قد يُلقي بها بعض المارّة، واضطرار الأمّهات إلى الإجابة أو التملّص بلطف من الأسئلة غير المناسبة التي يُلقيها الأطفال، كما لو أنّ على صاحب الإعاقة أن يُثير تعليق كلّ عابر سبيل أثناء مروره. ومن المؤكّد أنّ هذا الشّخص نفسه لا يجهل ما يُثيره من خوف وقلق في علاقاته الاجتماعيّة حتّى اليوميّة منها. فلا تسلم عائلته وأقاربه من هذه الأشكال من العنف الرّمزي الذي يتخلّل العلاقات اليوميّة مع النّاس.

ففي مجتمعاتنا الغربيّة، يُنظر إلى الفرد الذي يعاني إعاقة من منظور نفسي يُشوّه التّعاطف أو التّباعد. فلا نتحدّث عن إعاقة، بل عن معوَّق، وكأنّ الإعاقة طبيعة جوهريّة ملازمة له وليست أمرًا حادثًا. فيُختزل الإنسان جميعه إلى حالة جسديّة مطلقة تختزل بدورها وضعه الاجتماعي. فالإنسان المعوّق لا يُنظر إليه بوصفه ذاتًا، أي يمتلك شيئًا إضافيًّا، «**ذاك الشيء الذي لا يكاد يكون شيئًا**» الذي يُعطي لوجوده معنى وحدودًا، بل بوصفه يفتقد شيئًا ينقصه. وإذا لم تكن الهيئة الجسمانيّة قَدَرًا، إذ ترمز إليها المجتمعات والفاعلون كلّ بطريقته، إلاّ أنّها تغدو كذلك حين يُحرم الإنسان من أن يكون شيئًا آخر غير سماته الجسديّة.

وتتحوّل «**الإعاقة**»[1] اجتماعيًّا إلى وَصْمٍ، أي إلى سبب خفيّ لتقييم الشّخص سلبيًّا، فنطلب من الفرد الموصوم، كما يقول إيرفينغ غوفمان

---

(1) حول تاريخ الإعاقة، انظر: هنري جاك ستيكر، **الأجساد العاجزة والمجتمعات**، باريس، 1982

Henri-Jacques Sticker, ***Corps infirmes et sociétés***, Paris, Aubier, 1982.

(Erving Goffman): «**أن يُنكر ثقل العبء الذي يحمله، وألاّ يدع النّاس يعتقدون أنّه قد أصبح بذلك مختلفًا عنهم؛ وفي الوقت نفسه، يُطلب منه أن يظلّ بعيدًا بحيث يُمكن للنّاس بسهولة الحفاظ على الصّورة التي يصنعونها عنه. وبعبارة أخرى، ننصحه بقبول نفسه وقبولنا، كتعبير طبيعي عن تسامح أساسي لم نمنحه إيّاه بالكامل أبدًا. وبالتّالي، يغدو القبول المتوهّم أساس حياة طبيعيّة متوهّمة**»[1] وهذا تناقض يصعب تجاوزه. فالسّر المنكشف الذي يحكم كلّ لقاء بين إنسان يحمل إعاقة وإنسان «سَوِيّ» يكمن في الاتّفاق المتبادل على التّظاهر بأنّ التشوّه العضوي أو الحسّي لا يُمثّل فارقًا ولا يُشكّل عائقًا، في حين يكون التّفاعل مسكونًا سرًّا بهذا الأمر.

في الظّروف العاديّة للحياة الاجتماعيّة، تحكم آداب سلوك جسديّة التّفاعلات. فهي ما يُحدّد التّهديدات المحتملة التي قد تأتي ممّن لا نعرفهم، كما ترسم علامات الاطمئنان على التّواصل معهم. ولهذا، فإنّ

---

(1) ايرفينغ غوفمان، **الوصم**، باريس، 1975، ص 145 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ بنديكت إنجشتات وسوزان رينولدز وايت (محرّران)، **الإعاقة والثّقافة**، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1995؛ آلان بلان، **الإعاقة أو اضطراب المظهر**، باريس، 2006. وانظر أيضًا على مستوى آخر: بيار أنسي، **ظاهراتيّة الجسد الوحشي**، باريس، 2006.
-Erving Goffman, ***Stigmate***, Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 145 (trad. franç.).
-Benedict Ingstadt, Susan Reynolds Whyte (eds), ***Disability and Culture***, Berkeley, University of California Press, 1995.
-Alain Blanc, ***Le handicap ou le désordre des apparences***, Paris, Armand Colin, 2006.
-Pierre Ancet, ***Phénoménologie du corps monstrueux***, Paris, PUF, 2006.

على الجسد أن يتخفّى في الطّقوس دون أن يُثير الانتباه، وأن يُستوعب في رموز، بحيث يُمكن لكلّ فاعل أن يرى في الآخر وجهه، كما لو كان ينظر في مرآة، أي صورة لا تفاجئه ولا تخيفه. فإخفاء الجسد من خلال الطّقوس ضرورة اجتماعيّة، وما من خروج عن قصد أو عن حسن نيّة عن الطّقوس التي تتخلّل التّفاعل، إلاّ ويُثير الإحراج أو القلق. ومن ثمّ، فإنّ خشونة الجسد أو الكلام تُعيق تقدّم عمليّة التّبادل. فالجسد بالنّسبة للإنسان مصدر هويّة، وتغييره يجعل الهويّة تحديدًا غريبة عنه، أو على الأقلّ عند الآخر الذي لم يعد مرآته.

وتنكسر سلاسة انتظام التّواصل عند الإنسان الذي يحمل إعاقة بيّنة، أو تدلّ إيماءته أو تعليقاته على شيء غير عادي، أي عن انحراف عن المتوقّع منه. وحينها يغدو الجزء المجهول من الجسد صعب الاستيعاب في طقوس، فكيف نتعامل من هذا الآخر الجالس على كرسي متحرّك أو بوجه مشوّه؟ كيف سيكون ردّ الكفيف إذا عرضنا عليه المساعدة على عبور الطّريق، أو المشلول الذي نودّ مساعدته في النّزول بكرسيّه المتحرّك عن الرّصيف، أو ذاك الشّاب ذي الوجه الفريد صاحب النّظرات والحركات غير المباغتة، أو ذلك الآخر، الذي يُعاني بوضوح من متلازمة داون وهو يتردّد أمام باب الحافلة؟ أمام هؤلاء الفاعلين، ينكسر نظام الانتظار، ويُبدي الجسد فجأة قلقًا لا يمكن تجنّبه، ولا يُمكن إخفاؤه من خلال الطّقوس، ويغدو من الصّعب تحديد ما الذي يجب فعله خارج المعايير المعتادة في هذه «اللّعبة» الخفيّة، وهذا ما يُولّد القلق وعدم الارتياح.

على أنّ عدم اليقين بشأن تعريف هذه الوضعيّة لا يسلم منه أيضًا الإنسان المصاب بإعاقة. فما من لقاء إلاّ وهو امتحان جديد، وشكّ في الطّريقة التي سيُستقبل بها وتُحفظ بها كرامته. وقد لاحظ بيار هنري، بعد بحث طويل حول هذا الموضوع، أنّ «**معظم المكفوفين غير راضين عن طريقة المساعدة التي نرغب في تقديمها إليهم، وخشونتها وعدم فعاليّتها. فلكلّ مبصر أفكاره الخاصّة، ليس فقط حول كيفيّة التّعامل مع كفيف، ولكن أيضًا حول الأسلوب الذي يجب على هذا الأخير اتّباعه في مختلف ظروف الحياة العمليّة**» (ص 329). وتسهم حالة عدم اليقين التي تخيّم على هذه اللّقاءات في تسليط الضّوء على صعوبة التّفاهم فيها. فالسّهولة التي يدخل بها الجميع إلى الطّقوس لم تعد مناسبة، وهي عاجزة عن إخفاء الجسد، وتغدو حاضرة بقوّة، ومحرجة لأنّها تُقاوم الرمزيّة التي لم تعد مُعطًى فوريًّا، بل يجب البحث عنها، وهذا ما يُعرّضها إلى سوء الفهم. وحينها، يميل الفاعل الذي يتمتّع بسلامته الجسديّة إلى تجنّب التسبّب في إزعاج قد يُربكه، حتّى لو كان ثمن ذلك انزعاج الآخر، كما يتّضح من الموقف الموصوف أعلاه من قبل روبرت ميرفي.

وواضح أنّ عدم القدرة على التّماهي جسديًّا مع صاحب الإعاقة هي أصل كلّ الأفكار المسبقة في أذهاننا: فهو مسنّ أو مريض، أو عاجز، أو مشوّه، أو ينتمي إلى ثقافة أو دين مختلف، إلخ. فيتحوّل التّغاير اجتماعيًّا إلى وصم، ويُولّد الاختلاف النّزاع كلّما كانت مرآة الآخر لا تعكس صورتنا. وعلى العكس من ذلك، فإنّ مظهره الذي لا يُطاق يدعو إلى الارتياب في هويّتنا لأنّه يُذكّرنا بهشاشة الشّرط الإنساني،

وبالعطوبة المتأصّلة في جميع أشكال الحياة. ومن جانبه، يستذكر المعوّق بقوّة من خلال حضوره وحده دون سندٍ، هشاشة الوجود اللاّمتناهية، ويستيقظ فيه وجع الجسد المفكّك الذي يُغذّي كوابيس كثيرة، تكون نماذجها الأوّلية: التّشوّه، والعمى، والشّلل، وبطء الحركة. وهذا ما يخلق اضطرابًا في الأمن الوجودي الذي يضمنه النّظام الرّمزي، ويقتضي ردود فعل تجاهه تُعبّر عن خوف يتناسب مع درجة الانحراف عن معايير المظهر الجسدي. هذا إن لم تتضاعف الإعاقة الجسديّة أو العقليّة أو الحسّية بإعاقة في المظهر[1].

ومع ذلك، فإنّ الإنسان المعوّق لا ينفصل بالضّرورة عن الرمزيّة الجسديّة. بل إنّه قد يستمرّ في الشّعور بأنّه «طبيعي» والمعاناة من النّظرات التي تثقل كاهله. يقول إيرفينغ غوفمان: «**يميل الفرد الموصوم إلى أن يكون لديه نفس أفكارنا حول الهويّة... فما يشعر به في أعماق نفسه قد يكون الشّعور بأنّه شخص «طبيعي»، إنسان مثل الآخرين، وبالتّالي شخص يستحقّ الحياة وقليلاً من الصّبر عليه**»[2] كما يكتب برتراند باس-ساج (Bertrand Besse-Saige): «**عليك أن تكون محبًّا للمسرح حتّى تتمكّن من عرض إعاقتك في مسرحيّة متواصلة ودائمة. كم مرّة رأيتُ أشخاصًا، عندما يلتفتون نحوي، يتعثّرون على الرّصيف أو**

---

(1) سبق أن تناولنا التشوّه، وخاصّة من خلال طرح فكرة الإعاقة في المظهر، راجع: دافيد لو بروتون، **حول الوجوه...**، م.م.س، الفصل 9.

(2) ايرفينغ غوفمان، **الوصم**، باريس، 1975، ص 145 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ وانظر أيضًا: روبرت ميرفي، **العيش بجسد ضائع**، م.م.س؛ بنديكت إنجشتات وسوزان رينولدز وايت (محرّران)، **الإعاقة والثّقافة**، م.م.س.

يصطدمون بعمود إنارة... لم يعد يُمكنني إحصاء عدد الحوادث التي كنت مسؤولاً عنها»[1]، وهذه واحدة من بين شهادات أخرى كثيرة. فكلّما كانت الإعاقة أكثر وضوحًا ومفاجئة للإنسان «الطّبيعي»، إلاّ وأثارت اهتمامًا مجتمعيًّا يتراوح بين الرّعب والدّهشة، وأنتج تباعدًا واضحًا في العلاقات الاجتماعيّة.

إن رؤية الإعاقة في شكل الجسد أو إيماءات الوجه أو تعابيره جالبة للأنظار والتّعليقات، ومؤثّرة في الخطاب والعواطف. وفي هذه الظّروف يبدو الهدوء الذي يعيشه أيّ فاعل في تنقّلاته ومسار حياته اليوميّة بمثابة شهادة على المواطنة الصّالحة. فلا حرّية تصرّف إلاّ لمن كان طبيعيًّا. أمّا الإنسان الذي يُعاني إعاقة ظاهرة، فلا يخرج من منزله دون أن يثير الفضول، وعليه أن يعتاد على العيش والتنقّل جالبًا باستمرار انتباه الآخرين. وهذا الفضول الذي لا ينقطع هو عنف بالغ المكر، إلى درجة خفائه عن العيون وتجدّده عند كلّ نظرة من عابر سبيل. فالإنسان المعوّق إنسان في منزلة بين منزلتين، منزلة الإنسان ومنزلة المعوّق. ويعود الانزعاج الذي يولّده أيضًا إلى الغموض المحيط بتعريفه الاجتماعي. فهو ليس مريضًا، ولا سليمًا، ولا هو ميّت تمامًا، ولا حيّ تمامًا، ولا هو خارج المجتمع، ولا داخله، إلخ[2] وإنسانيّته لا شكّ فيها، ومع ذلك فهو ينحرف عن الفكرة المعتادة عمّا هو إنساني. والتّناقض تجاهه هو

---

(1) برتراند باس-ساج، **المحارب الجامد**، باريس، 1993، ص 29.
Bertrand Besse-Saige, ***Le guerrier immobile***, Paris, L'Épi, 1993, p. 29.

(2) روبرت ميرفي، **العيش بجسد ضائع**، م.م.س، ص 184.

استجابة لغموض وضعه، وطبيعته الدّائمة وغير المدركة. وهي وضعيّة يفشل الفاعلون «الأصحّاء» في إضفاء طابع طقسي عليها، فيحيطونها بهالة من الانزعاج.

ففي حين يمكن لأيّ فاعل في العلاقات الاجتماعيّة أن يطالب برصيد من الثّقة تجاهه، فإنّ الإنسان الذي يعاني إعاقة جسديّة أو عقليّة أو حسّية موصوم بشحنة سلبيّة تجعل من الصّعب الاقتراب منه. وهذا بطريقة غير معلنة، خفيّة، ولكنّها فعّالة تتجلّى في: عمق الفراغ الذي يُضرب حوله، والشّبكة الهائلة من النّظرات التي تحيط به، وصعوبة الاستمتاع بعلاقات الحياة العاديّة، بما في ذلك العلاقات اليوميّة الشّائعة والواضحة، إذ عليه دخولها من خلال جهد شاقّ لتبديد انزعاج النّاس الذين لم يعتادوا بعد حضوره. وهذه الإعاقة، حتّى إذا كانت بلا تأثير يُذكر في المهارات النّشطة أو العاطفيّة التي يطلبها منه المجتمع، تزيد صعوبة اندماجه الاجتماعي بشكل دائم، بسبب ما يُعزى للسّلامة الجسديّة من قيمة رمزيّة. فالتشوّه، على سبيل المثال، ليس بأيّ حال من الأحوال إعاقة جسديّة، ولكن المعاملة التي يتلقّاها المشوّه تُظهر بوضوح وضعه الاجتماعي الذي يجعل منه معوّقًا في مظهره.

والوصم ليس بلوى طبيعيّة تفرض نفسها على المعوّق، بل هو إضافة اجتماعيّة إلى علاقة، ومعنى وقيمة تُفرض من الآخرين على سمة جسديّة قد يُعاني منها المعوّق الاستصغار منذ طفولته. ومن هنا العنف التي يتعامل به الأطفال في كثير من الأحيان مع المعوّق، حتّى وإن كان الاستبعاد في العلاقات الاجتماعيّة لن يتمّ إلاّ لاحقًا وبأشكال أكثر تهذيبًا.

ويشير تعريف الإعاقة إلى علاقة اجتماعيّة، أي إلى وجود أفراد في المجتمع يُعانون هذه الوضعيّة، وهو ما يُدخل الشّخص «المعوّق» ضمن تصنيف يمنحه، رغمًا عن إرادته، مكانة اجتماعيّة معيّنة، بحيث يُمكن من خلال هيئته الجسديّة أو الحسّية استنتاج مكانته في المجتمع، وهي مكانة تختلف من مجتمع إلى آخر. فقد تكون الإعاقة في أحد المجتمعات غير مُؤثّرة في الوجود الاجتماعي للمعوّق، كما قد تُؤدّي في مجتمع آخر إلى نبذه، إن لم يكن التخلّص منه. فمجتمعاتنا [الغربيّة] تُكرّس عبادة الجسد الشّاب، الجذّاب والسّليم والقويّ، وتجعل من إنكار الموت وهشاشة الشّرط الإنساني حجر الزّاوية في الرّابطة الاجتماعيّة، ولا تمنح الأفراد المصابين بـ«إعاقة» سوى مكانة ثانويّة. فهؤلاء يُجسّدون عودة المكبوت، والإحساس بالعَطُوبَة (vulnérabilité) التي تجعلهم يُخالفون طقوس إخفاء الجسد.

وفي الثّقافات الغربيّة، يحدّد جسد الإنسان حدود هويّته الشخصيّة. فإذا كان لا وجود للإنسان إلاّ من خلال شكله الجسدي، فإنّ أيّ تغيّر في ذاك الشّكل يقود إلى تعريف آخر لإنسانيّته. فحدود الجسد هي التي تحدّد بمقياسها النّظام الأخلاقي والدّلالي للعالم. وإذا كان التّفكير في الجسد هو طريقة أخرى للتّفكير في العالم وفي الرّابطة الاجتماعيّة، فإنّ أيّ اضطراب في تكوين الجسد يغدو اضطرابًا في اتّساق العالم يدفع الشّخص المعوّق ثمنه من خلال ما يُثيره من انزعاج، ومن خلال مكانة اجتماعيّة محتقرة في الغالب، ولا مخرج منها إلاّ بكفاح شاقّ. فاندماجه في عالم العمل أو الحياة الاجتماعيّة يتطلّب موارد شخصيّة قويّة وتفهّمًا كبيرًا من المحيطين به، وهو صراع متجدّد دائمًا ضدّ التصوّرات والأوهام السّائدة.

الجسد «المجنون»

«المجنون» هو مثير شغب، إذ يُشوّش طقوس التّفاعل، ويبثّ أجواء «اللّعب» حيث يجب أن تسود جدّية التّبادل الاجتماعي. وهو لا يقوى على استدعاء القوى الكامنة في جسده للمشاركة في طقس جماعي: فهو يتحدّث بصوت عالٍ عن الأشياء الحميمة التي اعتاد النّاس عدم الخوض فيها، ويقوم علنًا وبتفاخر بما يجب أن يُعمل سرًّا، ويتجرّد من ملابسه، ويصرخ، ويهاجم الآخرين، ويؤذي نفسه عمدًا، ويعبس ويضحك دون سبب، ويشتم أو يبصق أو يتجشّأ، إلخ، بحيث لا يُمكن توقّع ما قد يصدر عنه من حركات أو أفعال. ويصل افتقاد القدرة على التوقّع، ومن ثمّ صعوبة التّوافق مع ما يُتوقّع منه جسديًّا أثناء التّفاعل، إلى ذروته. وتُظهر حالة الذّهول التي يُحبس داخلها، وما يُقام حولها من جدران تزيده بعدًا عنّا، خطورة انتهاكاته للنّظام الأخلاقي للمجتمع. فـ«المجنون» يُعيدنا إلى أصل التهكّم: فهو يسأل النّاس حول الكيفيّة التي يتقبّلون بها المحظورات وحول المتطلّبات الاجتماعيّة لطرائقهم الجسديّة. وبالطّبع، فإنّه لا يمكن أن يُغفر له إعلان متطلّبات الجسد التي يجب أن يُعبّر عنها في العلاقات الاجتماعيّة بشكل خفيّ. فهو يستحضر المكبوت، لا فقط مكبوته، بل أيضًا ذاك الذي يقوم عليه التّبادل الاجتماعي، ويُذكّرنا بأنّ الحياة اليوميّة تقوم على طقوس إخفاء الجسد، وبأنّ علينا عدم إظهار «مادّيته» اتّقاء لنجاسته.

وقد تأثّر متخيّل الجسد بعمق بهذا الشّغف، دون أيّ تعديل في النّموذج الثّنائي. ذلك أنّه لا يمكن أن يحدث في هذا النّموذج أي تحرّر

للجسد، وبالتّالي أي تحرّر للذّات، ولا أيّ شعور بأنّ تحقّق الذّات ممكن من استخدام آخر مختلف لأنشطة الجسد البدنيّة، أو تدبير جديد لمظهره الشّخصي. فإبعاد الجسد عن الذّات ومن ثمّ العمل على تحريره، لا يعدو سوى شكل من أشكال متخيّل النّموذج الثّنائي نفسه.

فهل تخضع المعطيات الجسديّة للوضع الإنساني في مجتمعاتنا اليوم، إلى تقييم أقلّ معياريّة، وتُولّد بالتّالي لدى الفاعلين شعورًا عامًّا بالارتياح مهما كانت علاقتهم بالجسد؟ وهل يُولّد التّغيير الحالي في مكانة الجسد، على مستوى الخطاب الاجتماعي، متعة التّماهي مع الذّات خارج النّماذج الجماليّة السّائدة، مثل العمر والجاذبيّة والإعاقات المحتملة، وما إلى ذلك؟ إنّ أهمّ المؤشّرات الاجتماعيّة لـ «التحرّر» الذي يُقاس على ضوئه تحرّر الجسد هو استيعاب المسنّ والمريض والبدين والمشوّه والمعوّق داخل مجال التّواصل، واعتبارهم شركاء بحقّ في ذلك. وعلى المستوى العادي، يمكن أيضًا أن يكون تفاعلًا أكثر جدّية مع القدرات الحسّية والعضليّة والحركيّة، أو الترفيهيّة للإنسان.

بيد أنّ الجسد لم «يُحرَّر» اليوم إلّا بطريقة مجزّأة ومفصولة عن الحياة اليوميّة. وخطاب التحرّر وما يولّده من ممارسات هي من صنع الطّبقات الاجتماعيّة المتوسّطة أو الميسورة. ثمّ إنّ هذا «التحرّر» لا يحدث في إطار المتعة (حتى وإن كان هذا حاضرًا بشكل لا يُنكر في العديد من الأحيان) بقدر ما يحدث في أسلوب العمل على الذّات، ووفق حسابات شخصيّة يتمّ توفير مادّتها بالفعل في سوق الجسد في لحظة معيّنة. ويؤدّي هذا الهوس بالتحرّر إلى تشديد معايير المظهر الجسدي (النّحافة، والجمال، والسُّمْرة،

والرّشاقة، والشّباب، إلخ، بالنّسبة إلى النّساء؛ والقوّة، والسُّمْرة، والحيويّة، إلخ، بالنّسبة إلى الرّجال)، وهو ما يُعزّز بشكل أو بآخر احتقار الذّات عند كلّ من يعجز، لسبب أو آخر، عن إظهار علامات «**جسد متحرّر**». كما أنّه يسهم في تحقير الشّيخوخة التي تصاحب الوجود. وهذا ما يغذّي عند بعض فئات من السكّان (كالمسنّين، وذوي الإعاقة، إلخ)، الشّعور بأنّهم مستبعدون بسبب سماتهم الجسديّة. فـ «**تحرير الجسد**» لن يتحقّق إلاّ باختفاء الانهمام بالجسد.

الفصل السابع

الشّيخوخة التي لا تطاق: الجسد المهزوم

الجسد غير المرغوب

تُعدّ الشّيخوخة والتّمثيلات الاجتماعيّة للمسنّين مؤشّرات قيّمة على الوضع الحديث للجسد، ممّا يساعد على تنقيح التّحليلات السّابقة.

يمكن تطبيق تعريف إيرفنغ غوفمان للموصوم على كبار السنّ، فالموصوم «**فرد يُفترض أن يُقبل بسهولة ضمن دائرة العلاقات الاجتماعيّة العاديّة، لكن امتلاكه خاصيّة يجذب انتباهنا ويصْرِفُنا عنه، فيضيع حقّه في مراعاتنا صفاته الأخرى**»[1] وفي العزل الاجتماعي الهادئ إلى حدّ ما، والذي يميّز الشّيخوخة ويضعها في سياق تواصل اجتماعي عادي، يمكننا بالفعل أن نرى العمل الاجتماعي للعلامة. فقد يحمل الشّخص المسنّ أحيانًا جسده وكأنّه وصمة يختلف تأثيرها بين القوّة والضّعف حسب الطّبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها وما يلقاه من حفاوة من محيطه العائلي. بيد أنّ الشّيخوخة تكون في الغالب الأعمّ وصمًا.

---

(1) ايرفينغ غوفمان، **الوصم**، م.م.س.

والشّيخوخة هي تلك **«القارّة الرماديّة»**[1] التي تحُاصر فئة من النّاس غريبة عن العصر، وتائهة عنه. فالزّمن لم يعد زمن الذّاكرة أو الخبرة، ولا زمن الجسد المعطوب. فالعالم المعاصر مكرّس للحاضر، وقد أضحى التّاريخ عند الأجيال الشابّة يميل إلى أن يكون تاريخها. أمّا الشّيخوخة، فهي تتزحزح ببطء خارج المجال الرّمزي، وتنحرف عن القيم المركزيّة للحداثة: الشّباب، والجاذبيّة، والحيويّة، والعمل، والأداء، والسّرعة. فهي عن غير قصد منها، تجسيد للمكبوت، كما هو الحال مع «الإعاقة» والمرض واقتراب الموت، أو الموت نفسه. إنّها تذكّرنا بعدم استقرار الشّرط الإنساني ومدى هشاشته. ونحن لا نجد سوى قليل من الرّجال أو النّساء الذين يوافقون اليوم على أن يوصفوا بأنّهم مسنّين ويعيشون شيخوختهم باعتبارها مرحلة مكتملة من وجودهم. وتعبّر ممثّلة أميركيّة بصوت عالٍ عن هذا الهاجس الذي يُعذّب معاصرينا: **«أوافق على أن أكون مسنّة، لكن لا يُمكنني تحمّل أن أبدو عجوزًا»**. فعلى المرء اليوم، إذا لم يمت، أن يختفي في سنّ متقدّمة جدًّا مع وجه شبابي خالد، حتّى إن كان الثّمن جراحات تجميليّة مؤلمة. وعليه إعطاء انطباع كاذب بإظهار علامات شباب محتفظ بها عبر السّنين حتّى لا يفقد مكانته الرمزيّة في المجال الاجتماعي[2]. وهذه

---

(1) مجلّة **تواصلات**، العدد 37 لسنة 1983: «القارّة الرماديّة».

Communications, n° 37, 1983, «Le Continent gris».

(2) من المؤكّد أنّه يُمكن للشّيخوخة في مجتمعاتنا أن تكون سعيدة وأن تُظهر علاقة سليمة مع الوجه والجسد، لكن سبق أن أظهرنا من خلال دراسة مدوّنة أدبيّة لا بأس بها أنّ الشّائع حتّى عند من يقبلون شيخوختهم، هو الشّعور بفقدان الوجه، وهو شكل خفيّ من الحزن يؤدّي إلى فقدان الشّعور بالذّات، راجع: دافيد لوبروتون، **حول الوجوه**، م.م.س، ص 167 وما بعدها.

لعمري صورة لا تُطاق لشيخوخة تُحمّل كلّ الأعباء في مجتمع يُمارس عبادة الشّباب، وبات يجهل ترميز حقيقة الشّيخوخة أو الموت.

فالشّيخوخة تستحضر قدوم موت محتوم لا سبيل إلى منعه. ويُجسّد الشّخص المسنّ الشّيئين اللّذين تتحاشى الحداثة تسميتهما: الشّيخوخة والموت. هذا والحال أنّ الشّيخوخة والموت ليسا من المحرّمات، كما يُقال في كثير من الأحيان. فللمحرّم معنى ضمن النّسيج الاجتماعي، إذ هو يُشير إلى الحدّ الذي تتشكّل حوله هويّة مشتركة، وهو الدّور الذي لا تُؤدّيه الشّيخوخة ولا الموت، إذ هما حادثان طارئان يُعطّلان النّسيج الرّمزي الذي يُعطي معنى وقيمًا للأفعال الاجتماعيّة: فهما يُجسدّان ما لا يمكن اختزاله في الجسد.

فالعجوز في التصوّر الشّائع، يُختزل وخصوصًا في المؤسّسات، في مجرّد جسد، فما المسنّون سوى «**أجساد تُهمل وتُخفى، ثمّ تُنسى، وما «العجائز المساكين» في دار الرّعاية إلاّ أجسادًا قديمة بلا فائدة، قدّمت خدماتها ولم يعد يُمكنها تقديم المزيد، أجسادٌ لا نعرف ماذا نفعل بها ونكتفي بوضعها هناك في انتظار أن تحظى بالموت**». هذه هي العبارات الأولى من مقال لرينيه صبّاغ لانوي (Renée Sebag-Lanoë)، تصف فيه الصّدمة التي شعرت بها عند مباشرتها العمل في أحد أقسام الرّعاية الطبّية الطّويلة والمتوسّطة. ففي معظم المؤسّسات، يتمّ محو العمق الإنساني والتفرّد الشّخصي تحت مسمّى الجسد المعطوب والجسد الذي يجب إطعامه والقيام على نظافته. فالعجوز لم يعد له تاريخ أو ذات، بل أضحى مجرّد جسد خَرِبٍ يجب الحفاظ على نظافته وبقائه. فالعجوز

يُعامل، على غرار الشّخص المعوّق، بوصفه مجرّد جسد، لا ذاتًا لها حقوقًا. وتجعل سيمون دي بوفوار (Simone de Beauvoir) الشخصيّة المركزيّة في روايتها المرأة المهشّمة تقول: «**لقد أذعنتُ لجسدي**». فالشّيخوخة، في المنظور الغربي، تُشكّل اختزالاً تدريجيًّا للإنسان في جسد، وشكلاً من الإذعان لازدواجيّة تضع الذّات في تضادّ مع جسدها وتجعل منه مجرّد تابع لها. كما يُمثّل المرض والألم مثالين آخرين، لكنّهما مؤقّتان، على هذه الازدواجيّة المتأصّلة في الشّرط الإنساني، مع فارق أنّ الشّيخوخة ترتبط بهذه الازدواجيّة بشكل نهائي. فالعجوز في الإدراك الاجتماعي، يُختزل بشكل متزايد في جسده، الذي سيخذله تدريجيًّا، وذاك إلى درجة أنّه أمكن لكزافييه بيشا (Xavier Bichat) أن يكتب: «**انظروا إلى الإنسان الذي يموت في أعقاب شيخوخة طويلة: يموت قطعة قطعة، وتتوقّف جميع وظائفه الخارجيّة واحدة تلو أخرى، وتنغلق جميع حواسّه تباعًا: فهي تشهد كلّ ما يُثير الأحاسيس عادة، دون أيّ تأثّر بها**»[1]. فالشّيخوخة هي لحظة يُضحي فيها إخفاء الجسد متعذّرًا، فينكشف أمام الجميع علنًا في ظرف عصيب.

الشّيخوخة

إذا كان النّاس في الماضي يشيخون مع شعور بأنّهم يسلكون مسارًا طبيعيًّا يُؤدّى إلى ارتفاع مكانتهم الاجتماعيّة، فإنّ الإنسان المعاصر يُقاوم

---

(1) كزافييه بيشا، **بحوث فسيولوجيّة حول الحياة والموت**، باريس، 1802، ص 153
Xavier Bichat, ***Recherches physiologiques sur la vie et la mort***, Paris, Bresson, Gabon & Cie, 1802, p. 153.

باستمرار آثار تقدّمه في السنّ ويخشى من شيخوخة تُفقده مكانته في مجال الاتّصال والعمل[1]. وتذكر سيمون دي بوفوار الضجّة التي أثارتها حين كتبت في نهاية كتابها **نظام الأشياء** أنّها باتت على عتبة الشّيخوخة. فقد كان الاعتراف بذلك بمثابة كسر ميثاق صمت أجبر عددًا لا يحصى من النّساء الأخريات على إعادة التّفكير في وضعهنّ. لقد تجرّأت دي بوفوار على تسمية ما لا يُسمّى.

وإذا كان الوجود هو تاريخ بَشْرة[2]، فإنّ الشّيخوخة أولى بأن تكون هي تاريخه، لأنّها تُجرّد الفرد تدريجيًّا من مظاهره السّابقة. فالشّيخوخة بالنّسبة لمعظم الغربيّين تعني الدّخول في عمليّة حداد بطيئة على ما سيتخلّى عنه المرء من أساسيّات حياته، والعجز عن القيام بما كان يحبّه من أعمال، والقبول شيئًا فشيئًا بحقيقة أنه لم يعد يمتلك سوى سيطرة محدودة على حياته. وقد يدفع هذا التخلّي بعض كبار السنّ في المؤسّسات إلى التفرّغ لجمع بعض الأحجار أو الخِرَق، والاحتفاظ بساعة منبّهة أو

(1) يُشير لويس فنسنت توماس على العكس من ذلك إلى أنّ الأفارقة يحبذّون أن يبدوا أكبر سنًّا حين يُسألون عن أعمارهم. من أجل صورة مختلفة عن الشّيخوخة في بقاع أخرى من العالم، انظر في مجلّة **تواصلات**، م.م.س: لويس فنسنت توماس، «الشّيخوخة في أفريقيا السّوداء»؛ جورج كوندوميناس، «الأكابر والشّيوخ والأسلاف في جنوب شرق آسيا»؛ موسى فينلي، «المسنون في العصور الكلاسيكية القديمة».

Louis-Vincent Thomas, «La vieillesse en Afrique noire»; Georges Condominas, «Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est»; Moses Finley, «Les personnes âgées dans l'Antiquité classique», in *Communications, op. cit.*

(2) انظر: دافيد لوبروتون، **الجلد والأثر: حول جراحات الذّات**، باريس، 2003.

David Le Breton, ***La peau et la trace. Sur les blessures de soi***, Paris, Métailié, 2003.

صورة، باعتبارها الأشياء الوحيدة المتبقيّة بعد غرق السّفينة، وعلامات فريدة على حياة ماضية. كما يُؤدّي التخلّي عن الذّات إلى تقلّص مجال الفعل، حتّى لا يبقى سوى جسد جامد وعديم الفائدة تقريبًا ويتطلّب مساعدة الغير لتلبية أدنى احتياجاته الأساسيّة. إنّه انسحاب تدريجي من الحضور في العالم والاكتفاء بعالم شبه حيواني ما يزال يحتفظ ببقايا رمزيّات، ما لم يُوجد ممّرض متفهّم عند سرير المسنّ يعيد لحياته معنى من خلال حضور يمزج بين الكلام والحركة والإصغاء.

ويموت الكثير من النّاس في الأسابيع الأولى من دخولهم إلى مؤسّسة، أي عندما يبلغ التخلّي ذروته وتغدو الذّات مقتصرة على مجرّد جسد. وحينها يكون التخلّي عن الذّات أيضًا وعن الأنشطة المتأصّلة في الحياة اليوميّة التي غدت بلا طائل. فإذا لم يموتوا، فإنّهم في بعض الأحيان يستبطنون نوعًا من الموت الرّمزي من خلال الاعتماد المتزايد على طاقم التّمريض، والتقوقع على ذات تزداد كلّ يوم ضيقًا وتدنّيًا في قيمتها، إلى أن يصل الأمر حدّ العجز عن الحركة إذا أنيطت جميع أنشطة الجسم بالممرّضين. فعندما نفقد كلّ شيء، فإنّ ما يتبقّى هو حاجز الجسد، أو الجنون: وهذه طريقة أخرى في رفض الوجود[1]

ويعكس التّمادي في امتهان العلاقة مع الذّات، وخاصّة مع الوجه، عند المسنّ، فقدان القداسة. ففي أعيننا، لا يتغيّر شيء في وجوهنا أو أجسادنا أو نبرة علاقتنا بالعالم. فبشرتنا ما تكفّ عن إعطائنا إحساسًا

---

(1) انظر: جون ميزونديو، **غروب العقل**، باريس، 1989

Jean Maisondieu, ***Le crépuscule de la raison***, Paris, Bayard, 1989.

بهويّة لا يبدو قطّ أنّها تتغيّر. فالزّمن ينساب بلا انقطاع، وعلى وتيرة واحده ودون تغيّر. والشّيخوخة هي عمليّة غير محسوسة وشديدة البطء، وتفلت عن الوعي لأنّها لا تُظهر فينا أيّ تغيّر. ومن ثمّ، فنحن نتّجه نحو الموت مع شعور بأنّ الشّباب مستمرّ فينا، وأنّ العجائز ينتمون إلى كوكب آخر لا علاقة لنا به. فالشّيخوخة هي فكرة مجرّدة، لا يظهر فيها أيّ انقطاع لأنّ آثار الزّمن لا تظهر على الوجه والحركة إلاّ ببطء شديد، فيُغيّر البشرة، ويحدّ من الحركة، ولكن دون كسر أو صدم. فالشّيخوخة، مثلها مثل الشّباب، هي في المقام الأوّل شعور. وهي تتقدّم بخطوات وئيدة، حتّى لا نكاد نشعر بها، ووحدها القطرة الأخيرة هي التي تُفيض الكأس. ولطالما اعتبرنا المسنّين هم الآخرون. وفي هذا تقول سيمون دي بوفوار: «**من الصّعب جزئيًّا التغلّب على الشّيخوخة، لأنّنا كنّا نعتبرها دائمًا شيئًا غريبًا عنّا: فأنا أغدو شخصًا آخر، والحال أنّني أظلّ أنا هي**»(1)

ويتعرّض الجسد لفعل الزّمن والموت، لكن صورة الجسد يعاد تشكيلها مع تقدّمه في العمر، حسب الظّروف التي يمرّ بها الفرد. إنّه يتغيّر ببطء على مرّ الزّمن ويؤدّي وظيفته الإناسيّة كحامل للهويّة الشخصيّة. وما صورة الجسد سوى معطى خيالي، أي قيمة تنشأ بشكل أساسي من تأثير البيئة الاجتماعيّة والتّاريخ الشّخصي. ومن خلال نظرة الآخرين يُولد الوعي بالشّيخوخة أو الهرم، إذ أنّ الإحساس بالشّيخوخة مزيج

---

(1) سيمون دي بوفوار، **الشّيخوخة**، باريس، 1970، ص 301.

Simone de Beauvoir, ***La vieillesse***, Paris, Gallimard, 1970, p. 301.

من التّقدير الاجتماعي والثّقافي والوعي الذّاتي، أي بالضّرورة ثمرة علاقة مع الآخر.

ونحن نتعجّب حين ننظر إلى الصّور التي تعود إلى بضع سنوات. ذلك أنّنا لا نُدرك مرور الزّمن جسديًّا، بل من خلال شعور بالثّبات، ولا بدّ من مرور بعض الوقت ومن الفحص الواعي كي نلحظ أنّ الجسد قد تغيّر.

ففي رواية الفهد[1]، يتذكّر الأمير سالينا (Salina) وهو على مشارف الموت أنّه كان يعرف دائمًا انسياب «**السّائل الحيوي**» منه، ويُشبّهه بـ«**انسياب حبّات رمل متراصّة داخل ساعة رمليّة تنزلق من فتحتها الضيّقة الواحدة تلو الأخرى، دون تسرّع ودون توقّف. وفي بعض لحظات النّشاط المكثّف والانتباه الشّديد، كان هذا الشّعور بالخذلان يختفي، ليظهر بفتور في أدنى مناسبة، عند أدنى صمت أو أدنى محاولة تأمّل داخلي(...). فقد كان الأمر مثل دقّات السّاعة التي لا تكاد تُسمع إلاّ حين يصمت كلّ شيء**». ولطالما أحسّ سالينا بتدفّق الطّاقة الحيويّة منه دون قلق، إذ لم يكن ذلك استنزافًا للوقت، بل مجرّد نزف خفيف من شريان بلا قيمة، ولكن يأتي زمن تكفي فيه مجرّد قطرة كي تفيض الكأس.

---

(1) رواية **الفهد** (***Il Gattopardo***) للكاتب الإيطالي غيساب توماسي (Guiseppe Tomasi) التي تروي التغيّرات التي طرأت على حياة المجتمع الصقلّي خلال حرب توحيد إيطاليا. وقد نُشرت إثر وفاته في عام 1958، بعد أن رُفضت مرّتين من قبل كبريات دور النّشر الإيطاليّة، لتغدو من أكثر الرّوايات مبيعًا وأهمّية في الأدب الإيطالي الحديث [المترجم]

صورة الجسد

تترجم صورة الجسد تصوّر الذّات لجسدها، أي الطّريقة التي تظهر فيها بشكل واعٍ نسبيًّا من خلال سياق اجتماعي وثقافي مُحدّد بتاريخها الشّخصي. وتميّز جيزيلا بانكو (Gisela Pankow)، من خلال تفكيرها كطبيبة نفسانيّة متخصّصة في الذُّهان (psychose)، بين محورين يُنتج تشابكهما صورة الجسد وجوديًّا. الأوّل هو **الشّكل**: أي الشّعور بوحدة مختلف أجزاء الجسد، وإدراكها بوصفها كُلاًّ، وبحدودها المضبوطة في المكان. والثّاني هو **المضمون**: أي صورة جسد المرء كعالم متماسك ومألوف تندرج فيه أحاسيس يُمكن التنبّؤ بها ومعرفتها[1] ولكن يبدو من الضّروري أن نضيف إلى هذا المفهوم محورين آخرين مرتبطين به ارتباطًا وثيقًا. الأوّل هو **المعرفة**، أي الفكرة، حتّى وإن كانت بدائيّة، التي يصنعها الفاعل للعمق الخفيّ من جسده: ممّ يتكوّن، وكيف تتّسق الأعضاء والوظائف؟ وهذه المحاور الثّلاثة ترافق الإنسان طوال حياته وتتجدّد حسب مقتضيات الظّروف، وتُشكّل مرجعيّات ضروريّة تمنح الإنسان الشّعور بالتّناغم مع ذاته، أي بوحدته. فصورة الجسد هي مقياس تقييم الأعمال المنجزة أو التي يجب إنجازها، ومقياس علاقة الفرد بالعالم. وعلى هذا المستوى لا تعارض مبدئيًّا بين الواقع اليومي والصّورة التي يشكلّها الفاعل عن جسده.

---

(1) انظر: جيزيلا بانكوف، **الإنسان وذهانه**، باريس، 1969

Gisela Pankow, ***L'homme et sa psychose***, Paris, Aubier, 1969.

وأخيرًا، وفيما يتعلّق بالشّخص المسنّ (ولكن أيضًا المعوّق والمريض، إلخ)، نُضيف محورًا آخر نراه ضروريًّا، وهو **القيمة**، أي استبطان الحكم الاجتماعي الذي يحيط بسماته الجسديّة (جميل/ قبيح، شابّ/ مسنّ، طويل/ قصير، نحيف/ بدين، إلخ). فاعتمادًا على تاريخه الشّخصي وطبقته الاجتماعيّة، يتبنّي الفاعل حكمًا يؤثّر في الصّورة التي يُشكّلها عن جسده ومدى تقديره لذاته.

وتعتمد هذه المكوّنات الأربعة على السّياقات الاجتماعيّة والثّقافيّة والعلائقيّة والشّخصيّة، والتي يستحيل من دونها التّفكير أصلاً في صورة الجسد، وكذلك هويّة الذّات. ومع ذلك، فإنّ مسألة القيمة تظلّ منوطة بوجهة نظر «الآخر الكبير» (l'Autre)، التي تُجبر الذّات على رؤية نفسها من زاوية إيجابيّة نسبيًّا. بيد أنّ الشّيخوخة ترتبط بقيمة أكثر سلبيّة، إذ تجعل الفرد يستبطن تدريجيًّا شعورًا بتدنّي قيمته الشخصيّة. وعلى العكس من ذلك، في بعض المجتمعات البشريّة، يُنظر إلى حاجة المسنّ للاعتماد على الغير نتيجة فقدان الجسد وظائفه على أنّه تتويج لحياة ناجحة. وهذا ما تُعبّر عنه الأمنيات التي تُقال للطّفل عند تعميده في بلاد سارّة (Sara) في السّنغال بوضوح: «**فلتعش طويلاً، ولتكن ذكيًّا، ويكون لك أب وأمّ، ويكون عمرك أطول من أيّام أكبر أهل القرية سنًّا، ولتعش حتّى يشتعل رأسك شيبًا وتعجز حتّى عن المشي**» (نقلاً عن لويس فنسنت توماس Louis-Vincent Thomas). ولكن يُمكن أن يُعاش هذا الأمر أيضًا باعتباره تدهورًا، قياسًا بالمسار الشّخصي للفاعل وما يحمله من قيم، ونوعيّة حضور من حوله. وبناءً على عوامل التّعديل هذه،

فإنّ نفس الحالة قد تُؤدّي إلى مواقف متعاكسة. وفي هذا الصّدد، دعونا نسلّط الضّوء على الحكم الاجتماعي الذي يؤدّي إلى تأثير أكثر تعقيدًا للشّيخوخة على الرّجال منه على النّساء. فالمرأة المسنّة تفقد اجتماعيًّا جاذبيّتها التي تدين بها أساسًا لنضارتها وحيويّتها وشبابها، بينما يمكن للرّجل أن يكتسب بمرور الوقت جاذبيّة متزايدة لأنّنا نقدّر فيه الطّاقة والخبرة والنّضج، فنتحدّث عن «وقار الشّيب» و«وسامة الشّيوخ»، وهي مصطلحات لا ترتبط أبدًا بالمرأة. فإذا حاولت امرأة إغواء رجل أصغر منها سنًّا، صارت هدفًا لأحكام قاسية، في حين يكون العكس مقبولاً تمام القبول، إذ يغدو شاهدًا على «نضارة» الرّجل. وبغضّ النّظر عن العمر، فإنّ الصّورة الاجتماعيّة المتعارضة للرّجل والمرأة تجعل من الرّجل ذاتًا نشطًة لا يعتمد وزنها الاجتماعي على المظهر بقدر ما يعتمد نوعيّة علاقتها بالعالم، بينما تجعل من المرأة موضوع افتتان يضمحلّ بمرور الزّمن، أي على عكس الرّجل الذي يظلّ بالقوّة جذّابًا إلى الأبد.

نظرة الآخر

يتعرّض الجسد لفعل الزّمن والموت. لكن صورته تتغيّر وفق تقدّمنا في السنّ، وهذا ما يُمكّننا من تلطيف نظرتنا نحو الشّيخوخة. فالآخر هو بشكل خاصّ من يعكس بشكل مشوّه تقدّمنا في السنّ. فصورة الجسد ليست حقيقة موضوعيّة، بل هي قيمة ناتجة أساسًا عن تأثير البيئة والتّاريخ الشّخصي للمرء. فلا يوجد أبدًا تقدير مباشر للأحاسيس النّابعة من الجسد، بل فكّ لرموز المحفزّات وإسناد معنى لها. إنّ تحديد

الشّعور، والنّبرة الإيجابيّة أو السلبيّة المنسوبة إليه، يعكس معادلة معقّدة بين التّأثيرات الاجتماعيّة والثقافيّة وتجربة المرء والطّريقة التي نشأ بها كطفل، خاصّة في علاقته بأمّه. ومن ثمّ، فإنّ الشّعور بالشّيخوخة هو مزيج لا يمكن التّمييز فيه بين الوعي بالذّات (من خلال الوعي الحادّ بجسد يتغيّر) والتّقدير الاجتماعي والثّقافي. والشّعور بالسّقوط في الجسد ليس حقيقة موضوعيّة، بل هو استبطان لحُكْم يزدري الشّيخوخة، قبل أن يكون حكمًا شخصيًّا. فأشياء الجسد وأشياء الرّغبة تكشف أثر الزّمن. فلا يغدو الوعي بالشّيخوخة محسوسًا إلاّ حين تتوقّف نظرة الآخر عن التّركيز على الذّات مع تعطّل طفيف في الرّغبة.

فنظرة الآخرين هذه هي التي تُولّد الشّعور المجرّد بالشّيخوخة، إذ تُعيد بعض الأحداث صياغته في الوعي: أعياد الميلاد، الانفصال، ترعرع الأبناء، رحيلهم عن البيت، ميلاد الأحفاد، التّقاعد، الاختفاء المفاجئ والمتواتر للأصدقاء، إلخ. فالمعنى الذي نُضفيه على هذه الأحداث يشير إلى أخلاقيّات اجتماعيّة وطريقة شخصيّة في التكيّف معها. فالشّعور بالشّيخوخة يأتي من موضع آخر، وهو في حدّ ذاته علامة على استبطان وجهة نظر الآخرين. فالعودة إلى تصفّح صورك القديمة تعكس وجهًا لم يعد تملكه بالفعل، ورؤية وجوه الآخرين المتغيّرة بعد طول غياب، تعني معايشة صراع باطني مع زمن متحوّل. وتستغرق الشيخوخة وقتًا طويلاً حتّى تفرض نفسها على الوعي، فهي شعور يأتي من الخارج، قد يكون أحياناً بشكل مبكّر، أو على العكس، متأخّرًا للغاية، إذ هي مقياس طعم الحياة، ولا تبدأ في سنّ محدّدة، بل بكون الفرد وحده مسؤولاً عنها.

وفي هذا، تقول سيمون دي بوفوار (ص 311): «**لأنّ العمر لا يُعاش بطريقة وعي الذّات بكينونتها، ولأنّنا لا نملك تجربة شفّافة مثل تجربة الكوجيتو، فمن الممكن أن يعلن المرء بأنّه أضحى عجوزًا في وقت مبكّر أو أن يعتقد بأنّه شابّ على الدّوام**». فالشّيخوخة شعور.

وجه الشّيخوخة

يقول أندري مالرو (André Malraux): «**الثّقافة هي مجموع الإجابات التي يمكن أن يُقدّمها إنسان لنفسه حين يرى وجهه الميّت في المرآة**». إنّ تفكّك الأنظمة الرمزيّة وتفتّتها، يترك الإنسان اليوم في مواجهة عري وجه يُرعبه. ففي مواجهة الشّيخوخة أو الموت، لا يعرف الإنسان أن يُجيب إلاّ بصمت يملؤه الخوف. ففي الماضي، كان الإنسان يشيخ ويموت لأنّ هذه الأحداث كانت من طبيعة الأشياء، أمّا الإنسان المعاصر فهو لا يريد أن يشيخ أو أن يموت. ولذلك، فهو يغدو مثل البارون مونشهاوزن (baron de Munchaussen)، يجذب شعره ليُخرج جسده من المستنقع الذي تردّى فيه[1] وفي مجتمعاتنا التي يحظى فيها

(1) كارل فريدريك فون مونشهاوزن (Karl Friedrich Hieronymus Freiherr von Münchhausen) [1720-1797]: نبيل ألماني، تُنسب إليه القصّة الشّهيرة باسم مغامرات البارون مونشهاوزن التي تحوّلت لاحقًا إلى أفلام ومسلسلات إذاعيّة. عاش مونشهاوزن في هانوفر والتحق بالجيش وشارك في حربين ضدّ العثمانيّين قبل أن يتقاعد وينضمّ إلى مجموعة من أصدقائه القدامى، ويحكي لهم مغامراته المكذوبة، لكنه صُدم حين عرف أنّ الناس أطلقوا عليه لقب البارون الكذّاب. وقد روي أنّه أراد مرّة القفز بفرسه فوق بحيرة من الماء، لكنّ المسافة كانت كبيرة بين الضفّتين، وسقط وسط البحيرة، وعند إشرافه على الغرق، أمسك بشعره بلإحدى يديه وبالأخرى ذيل فرسه وجذب نفسه

المظهر بأشدّ اهتمام، تُعاش الشّيخوخة على أنّها تشوّه وخَرَفٌ. فمن عواقبها حدوث بعض التشوّهات الخفيفة. وإذا كان كلّ إنسان يحمل في داخله وجهًا مرجعيًّا، هو وجه الشّباب واعتراف الآخرين به، أي ذاك الوجه الذي عرفهم وبذل لهم الحبّ بابتهاج، فإنّ الشيخوخة هي زمن انحلال هذا الوجه[1]

وما من إنسان إلاّ وهو يحمل في داخله وجهًا مرجعيًّا يقيس عليه وجهه اليوم: وجه داخلي لا يتوافق مع الواقع الحالي للملامح. فالوجه المرجعي ينتمي إلى مرحلة الشّباب، ويستمرّ وجوده الشّبحي في الذّاكرة، مشيرًا إلى استحالة التّطابق مع الذّات. والفرق الذي يُقاس بالحنين إلى الماضي هو ذاك الذي فعلته الشّيخوخة، كما لو أنّه لا قيمة لوجه اليوم إلاّ في مرآة الأمس. فالشّيخوخة تشبه مرضًا يؤدّي إلى تآكل الوجه المرجعي (والكينونة بأكملها أيضًا)، أي الوجه الوحيد الحقيقي، أو الأصلي إذا شئنا، وجه الشّاب النّاضج الذي عرف الحبّ، والانفتاح على العالم، وسهولة التّواصل مع الآخرين.

وشيئًا فشيئًا، تتغيّر الملامح وتظهر التّجاعيد وتتعمّق، ويبيضّ الشّعر أو يتساقط، وتتغيّر نظرة الآخرين إلينا، وتمّحى أو تكاد كلّ جاذبيّة. فأن تشيخ يعني أن تتخلّى ببطء عن وجهك وأن تفقد بالتّدريج اهتمام الآخرين. ولأوّل مرّة لا يُمكنك التعرّف على نفسك في المرآة، إذ

والفرس إلى أن بلغ الضفّة الأخرى. وبالطّبع غدت هذه الكذبة في عصرها أشهر ما قيل في هذا الباب [المترجم].

(1) دافيد لوبروتون، **حول الوجوه**، م.م.س، ص 174 وما يليها.

أضحى كائنًا آخر. وقد نظر الأمير سالينا، المسنّ والمحبط والمستسلم لجاذبيّة الموت، إلى نفسه في المرآة بحزن نابع من قسوة الحياة تجاه الإنسان: «**لماذا يرفض الله أن يُميتنا بوجوهنا الحقيقيّة؟ لعلّ قدر الإنسان أن يموت بوجه مزيّف**»[1].

قد تكون الشّيخوخة ذاك المرض البطيء الذي يمحو الوجه المرجعي المرتبط بشكل لا ينفصم بإحساس الفرد بالهويّة. ولعلّه من العجيب أن نرى في المقابر التّناقض الشّائع بين الصّورة الموضوعة فوق شاهد القبر وسنّ صاحبه عند الوفاة. فالصّورة غالبًا ما تكون للشّخص حين كان في عزّ الشّباب.

عاش دافيد مونتوليف (David Mountolive) علاقة عاطفيّة قويّة مع ليلى، التي كانت متزوّجة[2]. وقد فرّقت بينهما الظّروف لفترة طويلة. وبعد وفاة زوجها أثناء وجودها معه في لندن، أصيبت ليلى بمرض أدّى إلى تشوّه وجهها، وتأجّلت رحلتها لرؤية حبيبها مونتوليف. وبعد عشرين عامًا من الغياب، يلتقي العاشقان مرّة أخرى. ولحظة اللّقاء، كانت ليلى مختبئة في ظلّ العربة التي أوصلتها إلى المكان الموعود، ولم يتعرّف مونتوليف بالفعل

(1) جوزيبي توماسي دي لامبيدوزا، **الفهد**، باريس، ص 336 (التّرجمة الفرنسيّة).
Giuseppe Tomasi de Lampedusa, ***Le Guépard***, Paris, Le Livre de poche, p. 336 (trad. franç.).

(2) السّفير البريطاني مونتوليف هو شخصيّة رئيسيّة في الرباعيّة الروائيّة **الإسكندرية**، أعظم أعمال لورانس دوريل (1912-1990). وقد سافر هذا السّفير عبر أوروبّا قبل الحرب العالميّة، وحين اكتشف الشخصيّات الحقيقيّة لأصدقائه، قام من ناحيته بشراء أسلحة للأقباط كي يُقاوموا البريطانيّين في مصر، حبًّا في المصريّة ليلى التي فرّقت الأيّام بينه وبينها [المترجم].

على صوتها ولا على يديها، إذ غابت أكثر السّمات حميميّة لفرادتها: «**لقد تعرّف عليها بشكل غامض للغاية. رأى امرأة مصريّة، عمرها غير محدّد، سمينة، ووجهها مليء بآثار الجدري، وعيناها مضخّمتان بشكل غريب بخطوط قلم زرقاء(...). وبدت بشرتها الدّاكنة، وقد تجعّدت بقسوة وتقرّحت بسبب الجدري، خشنة كجلد فيل. لم يتعرّف عليها بتاتًا**»[1] لقد اكتشف بدهشة شيخوخة ليلى، وارتدّت إليه الصّدمة ليقوم بدوره بتفحصّ ما أضحى عليه هو أيضًا.

«**ماذا لو كنتُ قد تغيّرتُ مثلها أنا أيضًا؟(...). لقد التحق بالقعل بصفوف من قبلوا بالتّوافق مع الحياة. أليس من المؤكّد أنّ علامات نقص الجاذبيّة والفحولة باتت ظاهرة على وجهه ذي الملامح النّاعمة واللّطيفة؟ لقد حدّق فيها بحزن، وتساءل بصدق وتعاطف، ما إذا كانت هي قد تعرّفت عليه**» (ص 451-452). ففي هذا اللّقاء، لم يلتق نفس الشّخصين بعد غياب، بل كان لقاءً بين شبحيهما. وأمام هذان الوجهان المجرّدان من الشّباب والحبّ، لا حضور إلاّ للشّفقة.

يتلاشى شيء مقدّس وحميم مع مرور الوقت، وتتعثّر جهود الجراحة التجميليّة أو المقاومة الداخليّة في إيقاف العمليّة التي تجعل الإنسان غريبًا عن ذاته. فالوجه في مخيالنا الاجتماعي هو الشّباب. وقليل من الرّجال والنّساء من ينظر إلى نفسه بعينين مفتوحين في المرآة أو الصّور الفوتوغرافيّة ويتعرّف على نفسه دون تحسّر، ويتقبلّ عمره وما يتركه الزّمن من أثر

---

(1) لورانس دوريل، **مونتوليف**، باريس، 1959، ص 449-450 (التّرجمة الفرنسيّة).
Lawrance Durrell, ***Mountolive***, Paris, Le Livre de poche, 1959, p. 449-450 (trad. franç.).

واضح على ملامحه، إذ تصبح العلاقة الحميمة مع الوجه شكلاً خفيًّا من التّذكير بالموت (memento mori). ففي بعض المؤسّسات التي تستضيف المتقاعدين أو الأشخاص المقيمين لفترة طويلة، يُعبّر الفرد عن التّنازل عن هويّته بعدم الاهتمام بنظافته أو بمظهره. فاللاّمبالاة تجاه الوجه وتسريحة الشّعر هي مرحلة رمزيّة حاسمة للتخلّي عن الذّات وعن الآخرين، إذ تغدو جميع الأمور حينها متساوية، وتغدو قداسة الوجه القديمة بلا معنى، فهي ذات مهزومة، وجهها فارغ لا أحد يرنو إليه بمودّة.

ويؤدّي غياب الاعتراف الاجتماعي في هذه المؤسّسات إلى إخفاء علامة الانتماء إلى الجماعة. فيبدو الوجه كالحًا متجهّمًا، ويغدو تعبيرًا عن لامبالاة بالعالم من خلال جعله في أدنى درجات الجاذبيّة والتعبيريّة. أمّا إذا توقّف مقدّم الرّعاية أمام هذا الوجه واعترف به في كامل إنسانيّته، فإنّه يُجدّد حينها انتماء الشّخص إلى الرّابطة الاجتماعيّة، ويُعيد له قيمته الجوهريّة، أي بُعده المقدّس. ومن أجل أن يُشرق وجه عبوس وأبكم، يكفي حضور وجه آخر.

ذلك أنّ القائمين برعاية الشّخص المسنّ في مؤسّسات الإقامة الطويلة أو المتوسّطة هم من يُعزّز الوصم أو، على العكس من ذلك، يُزيله من خلال سلوكهم الودود الذي يُسهم في استعادة المعنى. وفي هذا الخصوص، يُمكن للقائمين بالرّعاية إبداع عدّة طرائق[1]، منها مساعدة

(1) انظر: رينيه صبّاغ-لانوي، **الحياة والشّيخوخة وقولها**، باريس، 2001.
Renée Sebag-Lanoë, ***Vivre, vieillir et le dire***, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

المسنّ على استعادة هويّته من خلال مناداته باسمه، وعلى إعادة بناء مسار حياته؛ وتعزيز الحفاظ على العلاقات الأسريّة؛ وتنظيم فضاء المؤسّسة بشكل يُشجّع على التقاء النّاس وتخصيص أماكن تُساعدهم على التّبادل؛ وتعزيز سياسة الحركة للحدّ من استقالة الجسد وملازمته الفراش؛ والاهتمام بالملابس وتسريحة الشّعر لاستعادة النرجسيّة؛ وإعادة الشّعور بالمتعة في الحياة اليوميّة؛ وتعزيز التّواصل بين مقدّمي الرّعاية والمسنّين في كلا الاتّجاهين؛ وتشجيع اللّقاءات مع أطفال المدارس في إطار برامج تعليم التّاريخ أو الجغرافيا؛ والمحافظة على ذاكرة العلاقات الاجتماعيّة؛ وتنشيط الأماكن الداخليّة للمبنى من خلال استضافة موسيقيّين وممثّلين ومهرّجين، إلخ[1] ومن هنا تأتي أيضًا أهّمية إقامة ورشة تجميل في المؤسّسة، تسمح لكبار السنّ أن يعتنوا بوجوههم وتسريحة شعرهم ومظهرهم بأنفسهم، أو في صورة العجز بمساعدة من مقدّمي الرّعاية أو أحد أفراد الأسرة. فمن خلال مثل هذا التّعامل الإيجابي مع تعابير الوجه، نُشجّع كبار السنّ على أن يعودوا إلى نرجسيّتهم الأولى التي انفصلوا عنها تدريجيًّا، ونُعيد بناء قيمة العلاقة مع الذّات، وننقذ المسنّ ممّا كان يغرق فيه من لامبالاة.

---

(1) أفكّر، على سبيل المثال، في العمل الرّائع الذي يقدّمه مركز تدريب الموسيقيّين العارضين (CFMI) بإدارة فيكتور فلوسر (Victor Flusser) مع كبار السنّ والمرضى في ستراسبورغ وما جاورها.

الفصل الثامن

طغيان المظهر: الجسد أنًا موازية[1]

طغيان المظهر

ظاهراتيًّا، لا يمكن تمييز الإنسان عن جسده. فالجسد ليس ملكيّة ظرفيّة، بل هو ما يُجسّد وجود الإنسان في العالم، أي ذاك الذي لولاه لا يكون. فالإنسان هو هذا الشّيء الذي لا ندري ماهيّته أو ذلك اللاّشيء تقريبًا الذي يفيض عن حدوده المادّية، ولكن لا يمكن فصله عنها. فالجسد هو شرط الوجود الإنساني. ويكفي أن يعيش المرء ثُنائيّة اللّحظات المضنية (المرض، العَوَز، الإعاقة، التعب، الألم، إلخ) واللّحظات السارّة (المتعة، الحنان، الإثارة، إلخ) حتى يشعر بأنّ جسده يفلت منه ويتجاوز ما هو عليه. أمّا الازدواجيّة، فهي شيء آخر، إذ هي تصوّر يُفتّت وحدة الشّخص، غالبًا بشكل ضمني، وينتج عنها خطاب يجعل من حالات الثنائيّة تلك قدرًا محتومًا. بيد أنّ الازدواجيّة اليوم، باتت لا تكتفي بالفصل بين النّفس (أو الرّوح) والجسد، بل أضحت

---

(1) الأنا الأخرى أو الأنا البديلة (alter ego)، هي ذات ثانية يُعتقد أنها تختلف عن الأنا الطبيعيّة أو الأصليّة للشّخص المصاب بما يُعرف بالفُصام أو انفصام الشخصيّة [المترجم].

أكثر شططًا. فباعتباره موضع الابتهاج أو الازدراء، انتشرت رؤية للعالم أضحى يُنظر فيها إلى الجسد على أنّه شيء مختلف عن الذّات التي يجسّدها.

وأمام كفّتيْ الميزان، كفّة الجسد الذي احتقره العلم التّقاني ورفضه، وكفّة الجسد الذي يُدللّه المجتمع الاستهلاكي، يقف الفاعل الاجتماعي ناظرًا إلى جسده، بنفس الطّريقة التي نظر بها التّمثال التّشريحي لخوان فالفيردي بتفكّر، ومن دون ألم أو حنين، إلى جلده المسلوخ محمولاً على ذراعه كمن يحمل ثوبًا قديمًا طالبت أن يُصلحه الخيّاط. فجماليّة هذا التّمثال وعفويّة مظهره، تتوافقان مع العالم المعاصر. فهذا الجسد المتخيّل يتوافق في منطقه الاجتماعي مع تعاظم النّزعة الفردانيّة التي ميّزت المجتمعات الغربيّة منذ الثمانينيّات: الاستثمار في الخصوصيّة، والاهتمام بالذّات، وتضرّر الفاعلين، وتسارع تآكل المرجعيّات والقيم، والحيرة. وإذ بات الفاعل لا يشعر بالرّاحة المطلقة داخل المجتمع، فهو يحاول على الأقلّ أن يكون مرتاحًا في جلده، وأن يشعر «بالتّناغم» مع ذاته، وأن يشخصن جسده.

ويشهد العالم المعاصر انحلال مصفوفات المعنى القديمة: نهاية السرديّات الكبرى (الماركسيّة، الاشتراكيّة، إلخ)، وتفكّك مرجعيّات الحياة اليوميّة، وتفتّت القيم. وفي هذا السّياق المشوّش، يرسم الفرد بنفسه حدود وجوده خيرًا وشرًّا، فيقيم بشكل متغيّر ومدروس حدود هويّته الخاصّة، أي نسيج المعنى الذي يُوجّه طريقه. ومن المؤكّد أنّ القرار الشّخصي مقيّد بأثقال اجتماعيّة، وبروح العصر، وبالظّروف الاجتماعيّة، وبتاريخ الفرد الخاصّ، ولكن الفرد يشعر باستقلاليّته، فيحاول التّجريب

مرّة بعد أخرى متخلّيًا عن الهويّات القديمة المحكومة بالعادة، ويجهد في سبيل اكتساب شعور بذاته يكون الجسد شرط توافقه مع مزاج العصر. وها هو الفرد يغدو مهندس وجوده مع هامش نسبي من الحرّية. وفي هذه الأجواء من الابتعاد عن الآخرين، وتفكّك الرّوابط الاجتماعيّة، وهشاشة مجمل العلاقات، يصبح الجسد موضوع ارتباط هائل، ويتحوّل الاهتمام بالذّات إلى اهتمام بالجسد. ونظرًا لعدم قدرتنا على تحديد موقع أنفسنا في عالم عصيّ عن الإدراك، فإنّ الجسد يغدو الملاذ الوحيد الذي يمكن التعرّف فيه على أنفسنا. ويترافق تحوّل مكانة الجسد مع حركة تسليع العالم، فكما تتقادم البضائع وتتطلّب التّجديد، يتقادم الجسد أيضًا ويتطلّب تجديدًا. ففي مجتمع الاستعراض، يجب أن نُرى، وقبل كلّ شيء، ألاّ نكون نشازًا في نظر الآخرين. فالتحلّل من المعايير الجماعيّة لا يحرّرنا من أنظار الآخرين، إذ لا يتوقّف الفرد عن التشكّك في كونه سويًّا، ولا يقيس ذلك إلاّ من خلال ردود الفعل تجاهه. فالجسد عبارة عن شاشة نعرض عليها شعورًا خائليًّا (virtuel) بهويّة قابلة دومًا للتّعديل. فهو لم يعد مكان الأصالة، كما كان الحال في السبعينيّات حين كنّا نعتقد بصدق أنّ «**الجسد دائمًا على حقّ**»، بل أضحى مكانًا لا يتّسع لإعادة ترتيب الهويّة واستعراضها مؤقّتًا على النّاس. لقد أضحى شيئًا يُستخدم بشكل خاصّ كبديل عن الذّات علينا دائمًا العمل على تحسينه، فهو على الدّوام نسخة أوليّة قابلة للتّعديل، وما علينا سوى استعادتها واستكمالها وتوقيعها، أو «إعادة تملّكها» كما تقول الأجيال الشابّة، كما لو كان من قبل شيئًا مختلفًا عن الذّات، أو ملكًا للآخرين، أو غير جدير بالاهتمام. ولم يعد التّشريح

هو المصير الذي أشار إليه فرويد ذات مرّة، بل أصبح الآن أحد مكمّلات الحضور، وهيئة يُمكن تعديلها، كما يُمكن دائمًا إلغاؤها. وهذا بلا ريب تشريح خفيّ ومعياري، لا يعدو مجرّد زخرفة للجسد، أو بالأحرى حجب للجسد، ويمكن تكييفه وفق الأجواء الاجتماعيّة. لقد عفا الزّمن على قدسيّة الجسد، ولم يعد يُمثّل الهويّة الثّابتة لتاريخ شخصي، بل مجرّد شكل يجب تجديده ليواكب ذوق العصر.

لكن الجسد اليوم، يظلّ الملجأ والقيمة النهائيّة، وما يتبقّى حين يغيب الآخرون وتغدو جميع العلاقات الاجتماعيّة مهدّدة بالتّلاشي. فالجسد وإن كان الشّيء الوحيد الذي قد يؤدّي إلى يقين يظلّ مؤقّتًا بالطّبع، إلاّ أنّه يُمكّن الفاعل من الارتباط بحساسيّة مشتركة، وأن يلتقي بالآخرين، وأن يُسهم في إضفاء الدّلالات على الأشياء، وأن يشعر بأنّه جزء من الرّابطة الاجتماعيّة. وإذ تُواجه المجتمعات الغربيّة فيضًا عارمًا من المعايير والقيم، فهي تُولّد أشكالاً جديدة من التأنّس التي تُفضّل الجسد، ولكنّه جسد مغلّف بدلالات سريعة الزّوال رغم تعاظم الاهتمام بها. ومع تعقّد الطّقوس الشكليّة نسبيًّا التي باتت تحكم الجسد وتنظّم العلاقات الاجتماعيّة وعلاقات الإنسان ببيئته، أصبح المجتمع إطارًا مناسبًا ولكنّه غير فعّال، ومفرغ جزئيًّا من المعنى. فقد أضحينا نتحدّث أكثر عن التّواصل والاّتصال والدّفء والرّفاه والحبّ والتّضامن والأصالة، والحال أنّ هذه القيم تتناقص في المجال الاجتماعي. وفي فراغ المعنى هذا، يتكاثر المتخصّصون في التّواصل والاتّصال والدّفء والرفاه والحبّ والتّضامن. كما أضحت الأماكن والأوقات والمنتجات

والخدمات المخصّصة لهذا الغرض، تُعزّز بطريقة مجزّأة هذه المتطلّبات الاجتماعيّة التي تدفع الفرد إلى البحث في مجاله الخاصّ عمّا يعجز عن تحقيقه في الحياة الاجتماعيّة العاديّة. وكلّما زاد تمركز المرء على نفسه، زادت أهمّية جسده إلى حدّ استحواذه كلّيًا على مجال اهتماماته. وحين تنفصل الذّات عن جذورها الجسديّة، يصل تخارجها مع الجسد الذّروة، فيصبح الجسد مجرّد نسخة أخرى من الذّات، أي أنًا موازية.

وها نحن أضحينا مهندسي وجودنا مع هامش نسبي من الحرّية، وأضحى الجسد، بعد أن كان موضع سيادة الذّات، مادّتنا الأولّية في علاقتنا بالعالم. وبعد أن كان ذات يوم يجسّد مصيرنا وهويّتنا الثّابتة، أضحى اليوم اقتراحًا علينا النّظر فيه وصقله بوسائل السّوق المتجدّدة على الدّوام. وهنا يظهر بين الإنسان وجسده فراغ، أي فجوة بين الإنسان وذاته، فيسعى في ابتهاج إلى أن يتحوّل إلى مبدع دائم التّجديد لمظهره. بل إنّ الاهتمام بالجسد قد يصبح عند البعض مهنة بحدّ ذاتها. وإذ يفرض مجتمع الاستعراض عبادة المظهر، فإنّ الجسد قد يُخضع أحيانًا إلى تجديد جذري بنفس الطّريقة التي تُجدّد بها الأشياء الاستهلاكيّة الأخرى[1] (كمال الأجسام، والحميات الغذائيّة، والفيتامينات، ومستحضرات التّجميل، وتناول منتجات مثل هرمون السّعادة (DHEA)[2]، والتّمارين

---

(1) حول جميع هذه النّقاط، راجع: دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، م.م.س.

(2) هو الهرمون المعروف باسم (dehydroepiandrosterone) واختصارًا باسم (DHEA) وشعبيًّا باسم «هرمون السّعادة»، وهو الهرمون العارض الأكثر وفرة في الجسم البشري، ويمكنه أن يسلك سلوك الهرمونات الجنسيّة المذكّرة (الأندروجين) والهرمونات الجنسيّة المؤنّثة (الإستروجين). ومنذ عام 1980 أصبح هذا الهرمون مشتهرًا بأنّه مضادّ للشّيخوخة [المترجم].

الرياضيّة بجميع أنواعها، وتجديد اللّياقة البدنيّة، والعلاج بمياه البحر، والعلامات على الجسد، وجراحة التّجميل، وتغيير الجنس، وفنّ زخرفة الجسد، إلخ). وبدورها تنزلق التّقنيات الطبّية حتمًا نحو التّجميل. ذلك أنّ الجسد ما أن يُطرح كممثّل للذّات، حتّى يغدو بمثابة تأكيد شخصي، واستعراضًا لجماليّة الحضور وأخلاقيّته. فالأمر لم يعد يتعلّق بالرّضا عن جسدك، بل بتعديله بما يتوافق مع الفكرة التي تحملها عنه. فتفرّد الجسد يستجيب لتفرّد المعنى، وعليك أن تبني «**جسدًا لذاتك**»[1].

وتبدأ ضرورة قاسية لجذب الآخرين ونحت الذّات في فرض نفسها بلا هوادة. فقد أضحى الجسد اليوم أنًا موازية، ذاتًا أخرى تبدو مخيّبة للآمال للوهلة الأولى، لكنّها قابلة لكلّ تعديل. ولأنّ جسدك لا يتّسع لاستيعاب تطلّعاتك، فإنّ عليك إضافة علامات خاصّة على أسلوب حياتك أو إحداث تغييرات على جسدك. فمن الضّروري أن تُضيف بصمتك الخاصّة على جسدك دليلاً على امتلاكه وضمان أنّه يحمل أثرًا معبّرًا عن ذاتك. ولكي يكون وجودك حقيقيًّا، من المهمّ أن تُضاعف العلامات الجسديّة بطريقة مرئيّة، وأن تخرج من ذاتك لتحقّق ذاتك.

---

(1) كريستيان برومبيرغر وآخرون، **جسد من أجل الذّات**، باريس، 2005؛ دافيد لوبروتون، **علامات الهويّة**، باريس، 2002؛ وانظر أيضًا: أنستازيا ميداني، **مصانع الجسد**، تولوز، 2007.

-Christian Bromberger *et al.*, ***Un corps pour soi***, Paris, PUF, 2005.

-David Le Breton, ***Signes d'identité***, Paris, Métaillé, 2002.

-Anastasia Meidani, ***Les fabriques du corps***, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.

فالدّاخلي لا يتجلّى إلاّ من خلال جهد خارجي، أي بامّحاء الجوّانيّة أمام البرّانيّة[1]

ومن ثمّ يصبح الجسد شريكًا يجب مصالحته من أجل أن يكون المرء هو ذاته. فتتضاعف مشاهد استعراض الذّات للدّلالة على حضورها في العالم، وتبرز الحاجة إلى وضع الجسد باستمرار في سباق لا نهائي في سبيل التّماهي مع الذّات، بهويّة مؤقّتة ولكنّها ضروريّة في لحظة معيّنة. وبلا شكّ، فإنّ طغيان المظهر هذا، يقتضي عملاً مستمرًّا على الذّات. فقد أضحت الضّوابط التي حلّلها ميشيل فوكو سابقًا تتطلّب الآن موافقة الفاعل ويحكمها المجتمع الاستهلاكي. فتُطرد كلّ عضوانيّة باعتبارها دنسًا: التّجاعيد، البثور، الاحمرار، النّدوب، العَرَق، الرّائحة، الفضلات، الدّهون، إلخ. فالجسد يجب أن يكون ناعمًا وجميلاً وشابًّا، ومطابقًا للنّموذج الضّمني المتمثّل في عدم جذب الانتباه إلاّ من خلال جاذبيّته. ولا تهدف صناعة الجسد الشّخصي إلى تحقيق معايير غامضة للمظهر، بل هي أيضًا سعي إلى تحقيق الرفاهيّة، أي «**الشّعور بالرّضا عن النّفس**»، و«**الشّعور بتحقّق الذّات**». فالفرد، الذي يتحوّل إلى مالك مسؤول عن جسده، يعيش قلقًا لا ينتهي تجاه ذاته قد يُغذّي في النّهاية قلقًا من فقدان منتج أو خدمة فعّالة. ومن المفارقة أنّ الفرد يعيش التبعيّة باعتبارها تحرّرًا، بينما يستمرّ في اتّباع معايير السّوق الغامضة. لقد أضحت المحافظة على الجسد وتشكيله نشاطًا يستغرق النّهار بكامله.

---

(1) سارج تيسرون، **العرض المفرط للحميميّة**، باريس، 2001.

Serge Tisseron, ***L'intimité surexposée***, Paris, Pluriel, 2001.

واليوم، يبرع التّسويق في نشر شعور عابر بالخجل من أن يكون الشّخص على سجيّته، ويتضخّم الاهتمام بالذّات تحت راية الاستهلاك الذي يولّد صناعة كاملة لتشكيل الذّات وتجميلها. ففي غضون عشر سنوات، شهدت عمليّة تسليع الجسم تطوّرًا هائلاً، وتضاعفت المنتجات والتّقنيات وصالونات التّجميل وعروض النّظام الغذائي وعروض الجراحة التجميليّة، وما إلى ذلك. وبشكل خاصّ، باتت النّساء يشعرن بأنفسهنّ غير جديرات بالعيش وغير مواكبات لتقنيات التحوّل هذه التي تُشجّعهنّ على تغيير أجسادهنّ بطريقة أو بأخرى. لقد بقين على وفائهنّ لضرورة الجاذبيّة وللشّكل الذي يُتيح إظهار قيمتهنّ الاجتماعيّة من خلال المظهر حسب النّموذج السّائد للجاذبيّة. ومن هنا يلجأن دون أيّ داعٍ إلى الجراحة التجميليّة، أو بالأحرى إلى التّجميل، حيث يُشكّلن الغالبيّة العظمى من الزّبائن، سواء من أجل إعادة تشكيل وجوههنّ، أو صدورهنّ، أو أردافهنّ، أو التخلّص من الدّهون «الزّائدة»، أو التّخفيف من آثار الشّيخوخة. ففي فرنسا اليوم، تُجري النّساء أوّل عمليّة تجميل في سنّ الأربعين تقريبًا، ولا تكفّ أيّ امرأة مهما كان مستواها الاقتصادي عن الحصول على منتجات أو استخدامات من أجل تجميل جسدها.

وتضمّ مسابقات الجمال في بعض البلدان، في أمريكا الجنوبيّة أو الولايات المتّحدة على وجه الخصوص، متنافسات أعدن تشكيل أجسادهنّ بالكامل عن طريق الجراحة التجميليّة، والنّحت الدّقيق لمظهرهنّ حتّى يكدن أن يُصبحن منحوتات حيّة معدّلة بالكامل. وفي

القارّة الأمريكيّة، باتت الجراحة التجميليّة شائعة، وبات ملايين النّساء يسعين إليها بانتظام من أجل البقاء داخل حلبة المنافسة، فيعاودن تشكيل صدورهنّ وهيئتهنّ وأفخاذهنّ حسب مقتضيات الظّروف. لكن انتشار هذا الأمر يمتدّ إلى كافّة الدّول التي طالتها الحضارة الغربيّة. ففي فصل الشّتاء، على سبيل المثال، من الشّائع رؤية عناوين في المجلاّت النسائيّة من قبيل «**العمليّات التي ستجرينها هذا الشّتاء لتظهري رائعة على الشّاطئ في الصّيف**»، ويتبع ذلك قائمة من العمليّات التي يصف المقال الصحفي عدم ضررها وأهميّتها، مع تحديد سعر الخدمة وفترة التئام الجروح. كما تتزايد اليوم أعداد الفتيات المراهقات اللّواتي يتلقّين عمليّات تجميليّة كهديّة عيد ميلاد. وإلى جانب ذلك، إذا كان بعض الرّجال مهووسين بطول القضيب أو حجمه، فإنّ الجوّ الشّهواني في مجتمعاتنا لا يدفع العديد من النّساء إلى تعديل صدورهنّ أو أفخاذهنّ فحسب، ولكن أيضًا الشّفرين الصّغيرين أو الكبيرين لمزيد إرضاء شركائهنّ، وبالتّالي التّوافق مع الرّموز الشبقيّة التي تنشرها مجلاّت العُري والأفلام الإباحيّة.

والبوتوكس[1] منتج شائع الاستخدام يعمل على تنعيم التّجاعيد عن طريق شلّ النّشاط العضلي بشكل مؤقّت، وهو وسيلة للتحكّم في المظهر

(1) البوتوكس أو سموم البوتولينيوم (Botulinum toxin): هي ناتج دمج لفظين؛ بوتيولينيوم وتوكسين، الأوّل هو اسم البكتيريا التي تُستخلص منها هذه المادُة، والثّاني السّموم باللغة الإنجليزيّة. وبهذا تكون هذه المادّة هي عبارة عن سموم تستخرج من بكتيريا تسمى كولستريديوم بوتلينيوم. وقد انتشر استخدام البوتوكس حاليًا لشلّ عضلات الوجه الذي ينتج عنه اختفاء تجعّدات الجلد. كما يُستخدم أيضًا إلى جانب إزالة التّجاعيد عن الوجه والجبهة وما حول العينين، في علاج التشنّجات الحركيّة غير الإراديّة ومرض اضطراب الحركة النظميّة، وتشنّجات الوجه، والشّلل الدّماغي [المترجم].

أكثر ملاءمة من اللّجوء إلى الجراحة ودون الخروج عن المعايير الجماليّة السّائدة. كما تؤثّر الأنظمة الغذائيّة أو الحِمْيات في النّساء بشكل كبير، خاصّة مع اقتراب فصل الصّيف عندما يكون من المهمّ أن تكون المرأة قادرة على لفت أنظار الرّجال إليها على الشّواطئ. وتملأ أدبيّات تخفيف الوزن أعمدة الصّحف والمجلاّت ورفوف المكتبات، حيث لا تتوقّف صناعة مستحضرات التّجميل عن التّجديد وتقديم منتجات جديدة. وتقوم العديد من الفتيات المراهقات بالتقيّد بأنظمة غذائيّة سعيًا وراء الرّشاقة، نتيجة هَوَسهنّ بالحفاظ على الوزن وعلى شكل أجسداهنّ. وعلى سبيل المثال، نجد في الاستطلاع الدّوري السّويسري لعام 2002 حول صحّة المراهقين وأنماط الحياة لديهم (Swiss Smash)، أنّ 40 ٪ من الفتيات و18 ٪ من الفتيان عبّروا عن عدم الرّضا عن مظهرهم وأجسادهم، كما عبّر 70 ٪ من الفتيات عن رغبتهنّ في إنقاص الوزن، إضافة إلى انتقاد أجزاء مختلفة من أجسادهنّ التي يجدنها غير متوافقة مع رغبتهنّ، وخوفهنّ من عدم الإعجاب بهنّ. كما عبّر بعضهنّ عن تشتّت بين الألم النّفسي وعدم انتظام التّغذية ومعاناة بعض الاضطرابات مثل فقدان الشهيّة أو الشّره المرضي، ممّا يعكس فقدان طعم الحياة[1] وتمطر المجلاّت والبرامج التلفزيونيّة قرّاءها أو مشاهديها بصور نساء شبه عاريات، ولكنّهنّ دائمًا نحيفات. وبهذا غدت البدانة عامل طرد مطلق، وخالية من كلّ قيمة، فلا مكان للبدين في جنّة الجنس، بل وحتّى في

(1) انظر مثلًا: دافيد لوبروتون، في **المعاناة: المراهقة والدّخول في الحياة**، باريس، 2007.
David le Breton, ***En souffrance. Adolescence et entrée dans la vie,*** Paris, Métailié, 2007.

الإنسانيّة، بسبب انعدام الإرادة لديه وانحرافه عن موجبات المعايير الضمنيّة للجاذبيّة والصحّة. ومن ثمّ، فإنّ الجسد لم يُترك عاطلاً دون عمل فحسب، بل شهد أيضًا هجرًا أخلاقيًّا لا يُطاق.

لقد بات يُنظر إلى المرأة الممتلئة من منظور أخلاقي يرى أنّها تفتقد قوّة الإرادة، وعدم التحكّم في النّفس. فهي لا تنحرف عن معايير المظهر المتعلّقة بالأنوثة فحسب، بل أيضًا عن الأخلاقيّات التي تجعل الذّات مسؤولة عمّا هي عليه. فيتمّ الحكم على المرأة بلا رحمة بناءً على مظهرها، وجاذبيّتها، وشبابها، وتُحاصر بلا هوادة بتعلّة أنّها لا تستحقّ إلاّ ما يستحقّه جسدها في سوق الجاذبيّة. وعلى طريقة الهديّة المسمومة، لا يوجد سوى «جنس لطيف» واحد، لكنّه محدود بالزّمن، والثّمن باهظ مقابل هذا الامتياز المتواضع. وإذ تؤكّد صناعة مستحضرات التّجميل على فعاليّة الجزيئات أو العلاجات في السّيطرة على شيخوخة الأنسجة، فإنّ الأصباغ، والأثداء الاصطناعيّة، والكريمات المضادّة للشّيخوخة، والمنتجات المعزّزة بالفيتامينات، والهرمونات، والأمصال وغيرها، تملأ الخزائن والعقول قبل أن تخترق الأجساد.

وتُطالب النّساء اللاّتي يبلغن من العمر خمسين عامًا فما فوق باستعادة جاذبيّة فقدنها بفعل الزّمن، ويخضعن للعديد من الإجراءات حتى لا يظهر عليهنّ أثر السنّ، لكن يتمّ مطاردتهنّ بالإعلانات التي تؤكّد بشكل مهووس على مسألة «مكافحة الشّيخوخة» التي تُتيحها منتجات يُفترض أن تُعيق أو تبطّئ فعل الزّمن على الأنسجة. فمن المهمّ تجميد الجلد لتجميد الزّمن. بيد أنّ المجلاّت النسائيّة لا ترحم،

وتذكّر المرأة باستمرار بـ «الموت الرّمزي» الذي يعني فقدان جاذبيّتها، أيّ أن تغدو امرأة مسنّة. وتستخدم تلك المجلاّت أكثر الوسائل فعاليّة لتنبيه النّساء إلى خطر مرور الزّمن. ومن ذلك ما قامت به شركة لوريال (L'Oréal) بوضع برمجيّة تحوّل (morphing) لتغيير المظهر يُصوّر عمليّة الشّيخوخة عند المرأة منذ سنّ 18 إلى 60 عامًا في بضع ثوانٍ. كما قامت شركة آكسونتور (Accenture) بتطوير «مرآة إقناع» تتوقّع تأثيرات النّظام الغذائي أو قلّة الحركة، إذ «**يمكن لهذا النّظام تسجيل كلّ كمّيات الطّعام المستهلكة والأنشطة البدنيّة الممارسة، ثمّ يقوم بتحليل البيانات لتقييم تأثير كلّ انحراف عن المعايير على تطوّر المظهر الجسدي**». فالمرأة محاطة بعدد لا نهائي من المرايا التي تحكم عليها، بدءًا من نظرتها الخاصّة إلى نفسها التي تستبطن تقييم الآخرين القاسي تجاهها.

وعلى الشّواطئ التي تكشف فيها النّساء صدورهنّ العارية، يُظهر جون كلود كوفمان (Jean-Claude Kaufmann) الاستهزاء أو السّخرية التي تطال النّساء اللّواتي لا تعتبر أجسادهنّ جذّابة. فالصّدور التي لا تلبّي بعض المعايير المحدّدة من حيث الشّكل أو النّضج تغدو موصومة: «الصّدور الكبيرة» وهي «فظيعة» أو «مروّعة»، وبعضها الآخر على العكس «مترهّلة» أو «متدلّية». وبعد سنّ 35-40 عامًا، فإنّ كشف المرأة صدرها عاريًا على الشّاطئ ينطوي على بعض النّظرات القاسية من قبل الرّجال. وبالطّبع، فإنّ النّساء فيما بينهنّ، لسن أقلّ شراسة، حتّى أنّ شابّة تعلن، وهي واثقة من شبابها الأبدي: «**العجائز تصدمني، تلك السيّدات المسنّات بعد الأربعين**». وبالمقابل، يقول رجل يبلغ من

العمر 58 عامًا، ولكنّه مرتاح البال: «**نرى عددًا لا بأس به من النّساء المسنّات، في الثّلاثينيّات أو الأربعينيّات من العمر، من الأفضل أن يرتدين ملابسهنّ، لأنّ صدورهنّ ليست جميلة، فهي متدلّية، وهذا ليس جميلا**»، بينما تقول امرأة مستعدّة لاستبعادهنّ من الشّاطئ، ومقتنعة بأنّه سيظلّ لها الحقّ هي دائمًا في أن تكون هناك: «**على النساء القبيحات أن يبقين في المنزل**»(1)

تصميم الجسد الذّكري

إذا ظلت النّساء هدفًا متميّزًا لمستحضرات التّجميل أو ورش تغيير الجسد، فإنّ هذا الأمر بات يعني الرّجال أكثر فأكثر من خلال رفع الحواجز القديمة التي جعلت من الجسد الذّكوري مجرّد تفصيل في مسألة الجاذبيّة التي تتمثّل عنده في أشياء أخرى، مثل أفعاله ومواقفه تجاه العالم، إلخ. فإذا كان للمرأة جسد هو ما يُحدّد هويّتها سلبًا أو إيجابًا، فإنّ الرّجل هو بالأساس جسده، وهذا الأخير لا يُثير مطلقًا أيّ مشكلة. فالرّجل يُقَيَّمُ بناءً على أعماله، وهو معفى من هذا القلق، وشيخوخته لا تؤثّر في جاذبيّته. ومن هنا جاءت العبارة الصّادمة ولكن الصّائبة لسيمون سينيوريه (Simone Signoret) التي قالت: «**عندما تكبر المرأة، يقولون إنّها عجوز، ولكن عندما يبلغ الرّجل نفس العمر، يقولون إنّه بهيّ الطّلعة**». فالمرأة لا تُقَيَّم إلاّ بقيمة جسدها في سوق الجاذبيّة. فزواج ثيو سارابو

---

(1) انظر: جون كلود كوفمان، **أجساد النّساء ونظرات الرّجال**، باريس، 1995
Jean-Claude Kaufmann, ***Corps de femmes, regards d'hommes***, Paris, Nathan, 1995.

(Théo Sarapo)، وهو في الثّلاثين من إديث بياف (Édith Piaf) وهي في الأربعين، كان مثار شكّ في صدق العواطف، أمّا لقاء إيف مونتان (Yves Montand) أو فرانسوا ميتران (François Mitterrand) بنساء أصغر منهما عمرًا بثلاثين أو أربعين عامًا، فم يثر أيّ اعتراض. فالعلاقات العاطفيّة للنّساء المسنّات هي صورة مرعبة، وهذا ما لا ينطبق على الرّجال.

ومع ذلك، فإنّ ضرورات المظهر تُؤثّر في عدد متزايد من الرّجال المهتمّين بإظهار جاذبيّتهم والحفاظ على شبابهم تحت أشكال تجمع بين الجمال الجسدي والنّحت الدّقيق للذّكورة. وتحظى المجلاّت الرجاليّة بنجاح لا يمكن إنكاره، وهو ما ارتبط في السّنوات الأخيرة بارتفاع كبير في مبيعات مستحضرات التّجميل الرجاليّة. فلم يعد بعض الرّجال يخشون الولوج إلى أبواب صالونات التّجميل والخضوع لعلاجات تهدف إلى تحسين مظهرهم. وبدأت مسألة التخلّص من الشَّعر تصبح مصدر قلق عند الرّجال. وقد ظلّ البعض في نطاق ليّن يهدف إلى تحسين صورتهم من خلال العناية بالشَّعْر، وزرع الأماكن الفارغة لمكافحة الصَّلَع، وإجراء بعض التّعديلات على الوجه لمحو بعض التّجاعيد، واتّباع أنظمة غذائيّة ليظلّوا نحيفين، وقضاء فترات طويلة تحت الأشعّة فوق البنفسجيّة والتردّد على قاعات الرّياضة أو حمّامات السّباحة للحفاظ على اللّياقة (بالمعنى الحرفي والمجازي للكلمة). وباختصار، الاهتمام بالظّهور في مظهر نحيف وحيوي ودائم الشّباب. فلم تعد النّحافة مجرّد مطمح أنثوي، بل أصبحت تطال العديد من الرّجال الذين لا يتماهون مع فكرة الجسم القويّ والعضلي، وهذا بنفس الطّريقة التي تطمح بها

المرأة إلى اكتساب جسم رشيق، بلا شك، لكنّه عضليّ. فأن يُفكّر الرّجل في نفسه، فهذا ليس أمرًا جديدًا، أمّا أن يُفكّر في بشرته، فهذا رجل لا يريد أن يعرف النّاس حقيقته. لقد تغيّر الزّمن، وهذا هو زمن تغيّر الرّجولة. فالرّجل باعتباره... مناصرًا لحقوق المرأة، يكتشف ويعلن ويُطالب، بهويّته أمام مرآة التجمّل. وها هو يتجرّأ أخيرًا على إظهار ما كان يفعله في الخفاء، حين كان يسرق كريم بشرة شريكته أو قناعها، أو حتى منتج تقشير الجلد الخاصّ بها. فالرّجولة الآن لم تعد تخشى شيئًا، بل غيّرت معاييرها ومن تُقلّده من نجوم «الأزياء». وبات من المألوف اليوم أن يكون الرّجل «مصقولًا» وأنيقًا من الرّأس إلى أخمص القدمين. فالنّجاح في المقام الأوّل هو «**أن تشعر بالرّضا عن نفسك**» كما يقول إعلان لإحدى «**مصحّات التّجميل الرّجالي**»ـ ولم يعد رجال آخرون يخشون اللّجوء إلى الجراحة التجميليّة التي تشهد هي أيضًا توسّع نطاق تدخّلاتها ويستهدف جزء من خطابها الزّبائن الذّكور.

لقد أضحت بعض المناطق من الجسد الذّكوري التي كانت تخضع سابقًا لضرورة التقيّد بالحياء أو الخوف من السّخرية، تفرض نفسها الآن دون صعوبة و«دون عُقَد»، لتصبح دالّة على الحيويّة أو الشّباب. فقد أصبحت السّراويل القصيرة شائعة خلال فصل الصّيف، ليس فقط في المنتجعات الساحليّة، ولكن أيضًا في المدن. ولم تعد سيقان الرّجال مثار سخرية، إذ غدت في أغلب الأحيان خالية من الشَّعْر، ولم يعد الرّجل الواثق من نفسه يخشى التّباهي بها في الأماكن العامّة، وهذا ما ينطبق أيضًا على العدّائين في ركضهم على أرصفة المدينة. لقد أصبح

جسد الرّجل، وخصوصًا صدره النّاعم، قيمة شبقيّة تملأ الإعلانات وملصقات الأفلام السّينمائيّة.

وبتمسّك بعض الرّجال بمعايير الرّجولة التي تمرّ حاليًّا بأزمة. فلاعب كمال الأجسام، الذي يبني جسده (جسد الأنا العضليّة) إنّما يبني حدوده الجسديّة، ويعدّلها يوميًّا من خلال عبادة تعتمد تمارين متكرّرة. فهو يقوم خطوة خطوة، في عالم من عدم اليقين، ببناء نوع من المأوى ليظلّ سيّد نفسه أو على الأقلّ ليخلق قناعة بأنّه توصّل في النّهاية إلى تحقيق ذاته، دون أن يدين بأي شيء لأيّ كان. إنّه يعيش وهم التّوليد الذّاتي، ويرتدي جسده مثل جلد ثانٍ، أو جسد خارجي يحميه ويشعر فيه بالرّاحة. بيد أنّ قوّته غالبًا ما تكون غير مفيدة، بل إنّه قد يكون أحيانًا هشًّا على المستوى العضلي أو الفسيولوجي، لكن المهمّ هو جماليّة الحضور والشّعور بالتّوافق مع الصّورة الداخليّة للذّات. وتمتلئ الشّوارع الأمريكيّة بهؤلاء الرّجال الذين يعرضون أجسادهم أكثر ممّا يسكنونها. كما تشيع مسابقات كمال الأجسام في الولايات المتّحدة، وتُبثّ البرامج المتعلّقة بها على نطاق واسع على القنوات التلفزيونيّة الخاصّة.

وقد اتّجه نجوم السّينما السّابقون في السبعينيّات والثمانينيّات الذين لم يتميّزوا بمظهر عضلي، إلى الظّهور مجدّدًا بعد عشرين أو ثلاثين عامًا ببنية عضليّة هائلة، مثل هارفي كيتل (Harvey Keitel) ونيكولاس كيج (Nicolas Cage) وبروس ويليس (Bruce Willis)، وأضحى معظم النّجوم المعاصرين يقدّمون أجسادًا معدّلة ومصحّحة عن طريق رياضة كمال الأجسام، وربّما الأدوية المنشّطة. إنّهم يُجسّدون أبطالًا عدوانيّين

وواثقين من أنفسهم، ومحبّين لكمال الأجسام، ومسلّحين بأسلحة فعّالة، وهذا، بشكل غريب، من خلال انتصار الجسد الذي لا يُنظر إلى كونه يتناقض مع ما يحملون من أسلحة: فشخصيّات مثل رامبو (Rambo) وروكي (Rocky) وبرادوك (Braddock) وأشباههم، خليط من العضلات والفولاذ وآلات الحرب، أي أناس مؤلّلون (cyborgs) بأتمّ معنى الكلمة. ولعلّ تحقّق نموذج آلة الجسد هو ما يظهر بشكل ملموس في الأدوار التي يفضّلها أرنولد شوارزنغر (Arnold Schwarzenagger). فقد فتح هذا الأخير الطّريق من خلال إعطاء مصداقيّة لرياضة كمال الأجسام بعد أن كانت في السّابق محلّ سخرية عند أغلبيّة النّاس. ولم يبق سوى عدد قليل من النّجوم الذين يظهرون أجسادًا نحيفة وناعمة دون أن يُغامروا بمسيرتهم المهنيّة من خلال الانخراط في مجال آخر للجاذبيّة.

وتطالب النّساء بالحقّ في القوّة ويدخلن بدورهنّ نوادي كمال الأجسام والقاعات الرياضيّة. وفي الوقت الذي يُضفى على جسد الرّجل طابع جنسي، غدا جسد المرأة عضليًّا. ويُؤدّي هذا التّبادل للعلامات التقليديّة للذّكورة والأنوثة إلى انتشار مسحة تخنّث. فلم يعد الجسد قدرًا نستسلم له، بل شيئًا نشكّله كما نشاء، فيُخضعه الخيال المعاصر للإرادة، ويجعل منه شيئًا مميّزًا في بيئته.

والرّجال الذين تُنشر صورهم اليوم في مجلاّت مثل «غلامور» (Glamour) أو «كوزموبوليتان» (Cosmopolitan) لا علاقة لهم بأولئك الذين كانوا في السّنوات الماضية. فهم أصحاب عضلات مفتولة ويبدون شرسين في ملابسهم الداخليّة، ويعرضون بفخر الوشوم على أجسادهم

المعدّلة ببرامج التّغذية، والمستنسخة على نفس النّموذج. فثلاثة ملايين أمريكي يتناولون المنشّطات الابتنائيّة[1] لزيادة كتلة عضلاتهم، ومليون آخرين يعانون من «التشوّه العضلي» ويخشون صغر حجم العضو التّناسلي وهزال الصّدر وضمور العضلات، أو الصَّلَع المبكّر وما يُثيره من سخرية. ومن هذه النّاحية، فإنّهم ما زالوا ملتزمين بشدّة بالمفاهيم القديمة للرّجولة. وهذا الانزعاج المرتبط بالتّناقض بين الصّورة الاجتماعيّة للجسد التي تنقلها هوليوود أو الإعلانات، وبين الجسد الذي يُنظر إليه على أنّه غير كافٍ، هو ما يُسبّب عقدة أدونيس [الإدمان المرضي للرّياضة – م]، أي ذاك الشّعور عند الإنسان بأنّه لا يرقى إلى مستوى ما يطمح إليه[2]. وتمُطر العديد من الرّسائل غير المرغوب فيها شاشات حواسيبنا لتقدّم هي أيضًا منتجات تهدف إلى تقوية البدن في

---

(1) المُنَشِّطات الابتنائيّة (stéroïdes anabolisants) هي هرمونات جنسيّة منها ما هو طبيعي مثل التستوستيرون، وما هو اصطناعي وله نفس آثار هرمون التستوستيرون. وتعمل هذه المنشّطات على زيادة البروتين داخل الخلايا، وخاصّة في العضلات والهيكل العظمي. ومن آثارها أيضًا تنشيط الذّكورة، بما في ذلك تحفيز تطوُّر الخصائص الجنسيّة الثانويّة الذكوريّة مثل نموّ الحبال الصوتيّة وشعر الجسم. كما يمكن أن تسهم في زيادة وزن الجسم وتكثيف العضلات في صورة ممارسة تدريبات مكثّفة ونظام غذائي سليم. ومن هنا استخدامها كعقاقير مُحسِّنة للأداء في الرّياضة والسّباقات، وخاصّة رياضة كمال الأجسام رغم ما يُثار حولها من جدل بسبب إمكانيّة الحصول على ميزة غير عادلة في المسابقات البدنيّة التنافسيّة. لكنّها قد تنتج أيضًا مخاطر صحّية كبيرة عند استخدامها مطوّلاً أو بجرعات مفرطة [المترجم].

(2) هاريسون بوب وكاثرين فيليبس وروبرتو أوليفارديا، **مجمع أدونيس: أزمة هوس الجسد الذّكوري**، لندن، 2000.

Harrison Pope & Katharine Phillips & Roberto Olivardia, ***The Adonis Complex. Crisis of Male Body Obsession***, London, Simon & Schuster, 2000.

غضون أسابيع قليلة. ويُتابع هؤلاء الرّجال المهووسون بفحولتهم التي يعتبرونها غير كافية بسبب سمة معيّنة في أجسادهم، بشكل منتظم حمية تعتمد نظامًا غذائيًّا صارمًا وممارسة العديد من التّمارين البدنيّة من أجل بناء ذاك الجسد الذي يراود أحلامهم، وهو أمر لا يمكن تحقيقه، ولكنّه يشغل كلّ وقتهم ويمتصّ همومهم وقسطًا لا بأس به من أموالهم. ولكن في مجتمع الاستعراض، عليك أن تفرض نفسك باستمرار على الآخرين بمظهرك، وأن تتميّز عن الحشود.

ويركز آخرون على شكل قضيبهم. ويعرف كلّ مستخدم للإنترنت كيف يتمّ قصف البريد الإلكتروني اليوم بشكل عشوائي برسائل تعرض أقراص الفياغرا أو تقنيات تطويل القضيب أو تكبيره. ويعاني العديد من الرّجال في الواقع من الشّعور بصغر القضيب قياسًا بما يرجون لذواتهم، إذ يريدون عادة قضيبًا أطول وأكبر لتحقيق الرّضا عن الذّات. وقد أضحت عمليّة التّطويل هذه شائعة في مجال الجراحة التجميليّة، وتتمثّل في قطع جزئي للأربطة التي تربط القضيب بالعانة بحيث يتدلّى بشكل أكبر، ومن ثمّ يُخفي شعر العانة لاحقًا النّدبة. وبالإضافة إلى ذلك، يُمكن تضخيم القضيب في نفس اليوم بأخذ الدّهون من الفخذ وحقنها تحت جدار القضيب، وبهذا يكتسب طولاً يتراوح بين سنتمتر وأربعة سنتمترات، وسمكًا يتراوح بين سنتمترين وأربعة سنتمترات، ولكنّه يحتاج زيارة الجرّاح مرّات عديدة، لأنّ زراعة الطّعوم الدهنيّة نادرًا ما تنجح من المرّة الأولى. ومن المفارقة (؟) أنّ الرّجل لا يحسّن بهذا انتصابه على الإطلاق. بل على العكس من ذلك، بل هو يكون

عرضة لخطر إضعاف إحساسه إذا مُسّ عصبه، كما أنّه قد يفقد بعض الاستقامة إذا قُطعت أربطته بشكل مفرط. وكما هو الحال مع عمليّات الجراحة التجميليّة الأخرى، فإنّ الهدف هو تغيير صورة محتقرة عن الذّات من خلال إرضاء وهم بأنّ الرّجل يغدو أكثر رجولة إذا امتلك قضيبًا أطول وأكبر. فالعمليّة الجراحيّة هي الثّمن الذي يجب دفعه لتحقيق صورة معيّنة عن الفحولة المستندة إلى المظهر في عيون الآخرين (الرّجال) أكثر منها إلى العلاقة مع المرأة. وقد أعلن الرّجال الذين قابلتهم إحدى الصحفيّات بعد إجرائهم هذه العمليّة أنّه لم يكن لديهم أيّ مشكلة في حياتهم الجنسيّة، لكنّهم رغبوا في تحسين صورتهم حين يكونون مع أصدقائهم في الحمّام، أو في حوض السّباحة أو على الشّواطئ أو في المراحيض العامّة. ولا تُستثنى النّساء في هذا الخصوص، إذ يلجأن بدورهنّ إلى عمليّات «تجديد الفرج» وتضييق المهبل، إلخ.

ويُمثّل جسد المتحوّل جنسيًّا اصطناعًا تقانيًّا، فهو بنية جراحيّة وهرمونيّة، وتشكيل تقويمي يعتمد إرادة ثابتة. فباعتباره المتحكّم في وجوده، يريد المتحوّل جنسيًّا أن يتّخذ مظهرًا جنسيًّا يتوافق مع شعوره الشخصي. والجنس الذي اختاره هو نتيجة قراره الخاصّ لا نتيجة قَدَر تشريحي، فهو يعيش من خلال رغبة واعية في الاستفزاز أو اللّعب. فيعمد إلى قمع أكثر جوانب جسدانيّته السّابقة دلالة، ليُظهر أكثر علامات مظهره الجديد وضوحًا، فيقوم يوميًّا بتشكيل جسد لا يكتمل أبدًا، وجاهز دائمًا لإعادة التّشكيل. ذلك أنّ الأنوثة والذّكورة، بعيدًا عن كونهما علاقة واضحة بالعالم، هما موضوع إنتاج دائم من خلال استخدام

مناسب للعلامات، وإعادة تعريف للذّات، وتوافق مع هيئة الجسد. ومن هنا، يغدو اختيار النّوع أنوثة أو ذكورة مجالًا واسعًا للتّجريب، ومحاولة لدرء الفصل بين الجنسين، وعدم جعل الجنس (فلفظ sexe الفرنسي مشتقّ من الجذر اللاّتيني secare بمعنى القطع) جسدًا أو قدرًا، بل التحرّر منه لاصطناع ذات وتأكيد حضورها في العالم. فالمتحوّل جنسيًّا هو رمز شبه هزلي للشّعور بأنّ الجسد شكل نتحكّم فيه، وأنّ للقصديّة دائمًا الكلمة الفصل. فترحال الجسد هو ترحال الهويّة.

وتُمثّل ثقافة الكوير (queer) رغبة في التميّز عن جميع معايير المظهر التي تحكمها الأعراف الاجتماعيّة، ورغبة في التمرّد الشّخصي على شكل الجسم وطرائق عرضه مشهديًّا. فمصطلح الكوير، الذي كان مرادفًا للإهانة والازدراء، أصبح اليوم شعارًا لهويّة. فإذا كان الإنسان يُولد رجلاً أو امرأة، فهو غير محكوم بأن يظلّ كذلك، إذ يمكنه اختيار جنسه واستبداله رفضًا لقيود الهويّة من خلال التحوّل جنسيًّا. وتهدف الحركة الكويريّة إلى تحرير الفرد من كلّ المرتكزات البيولوجيّة وجعله مترحّلاً بجسده، فردًا غير محدّد بجنس أو بشكل، ممّا يؤدّي إلى تفجير الممارسات الجنسيّة. وقد جرت العادة باستخدام نصّ كتبه توماس لاكور (Thomas Laqueur) في عام 1992[1] حجّة في هذا الصّدد. فهو يُظهر تحديدًا أنّ الفرق في الجنس ليس قانونًا من قوانين الطّبيعة، بل بناء اجتماعي وثقافي،

(1) توماس لاكور، **مصنع الجنس: مقالة حول الجسد والنّوع الاجتماعي في الغرب**، باريس، 1992

Thomas Laqueur, ***La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident***, Paris, Gallimard, 1992.

وأنّ تداخل الجنس والنّوع، وتوافر عدد لا يحصى من تقنيات تعديل الذّات، يؤدّيان إلى تفكيك كليهما وإتاحة مرونة في بناء الذّات. وتعتمد عروض مَلَكات الاستدراج (*drag queens*)[1] السّخرية من الفروق بين الجنس والنّوع، وتلغي كلّ ادّعاء بالمجانسة (naturalité). فبين الجنس التّشريحي والنّوع، يحدث تحوّل شخصي تكون فيه الهويّة نتاج أداء الذّات فقط[2].

كما يُشير التغيّر العميق في مكانة الوشم أو الثّقب (piercing) خلال التّسعينيات في آنٍ إلى رفع قيمة الجسد باعتباره الرّكيزة الأساسيّة للاستهلاك، وإلى رغبة التميّز بطابع فردي حتّى أثناء التجوّل في محلاّت التسوّق العامّة. فقد كانت ثقافة الوشم التقليديّة، التي ظلّت سائدة حتى السبعينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي، عبارة عن ثقافة شعبيّة ذكوريّة ومتغايرة الجنس تهدف إلى تأكيد الرّجولة وقوّة الشخصيّة والعدوانيّة وما إلى ذلك. وبوصفها مناقضة للثّقافة البرجوازيّة، فقد أرادت أن تكون متمردّة وشاذّة. ولذلك ظهرت خلال الثمانينيّات، ثقافة تعديل الجسد لتتجاوز الوشم نحو الثّقب، والزّرع، والعلامات، والحرق، والقطع، إلخ، وتنتشر بشكل أساسي في صفوف الجماعات المثليّة والسّحاقيّة والساديّة-المازوخيّة والبُدِّية (fétichiste)، إلخ، قبل أن

(1) مَلِكَاتُ الاستدراج: هم في الغالب من الرجال يرتدون ملابس نسائيّة ويتصّرفون بأنوثة مبالغ فيها ضمن أدوار نسائيّة لغرض التّرفيه والإضحاك في عروض مسرحيّة كوميديّة [المترجم].

(2) انظر: جوديث بتلر، **اضطراب النّوع الاجتماعي**، نيويورك، 1990
Judith Butler, ***Gender Trouble***, New York, Routledge, 1990.

تتوسّع في التسعينيّات لتشمل شرائح أخرى من المجتمع. ويعكس هذا المدى الثّقافي للتّعديلات الجسديّة أيضًا رغبة في أن يضع المرء بَصْمَته الخاصّة على جسده، وأن «يمتلكه» ليغدو في النّهاية ذاته[1] فما يقوم به الفرد من إضافات على سطح جلده يُعيد الكرامة إلى جسد لا يكفيه، أو عاجز عن تلبية تطلّعاته. وقد أدّى الهوس بتعديلات الجسد إلى الإطاحة في غضون سنوات قليلة بما كان يرتبط به من قيم سلبيّة.

وانطلاقًا من هذه اللّحظة، طغت هذه المقاربات التي تستثمر الجسد كعالم من المتعة، ولكن مع التّأكيد على أنّه ملك للفرد من خلال المبالغة في إضفاء الدّلالة عليه ووضع طابع شخصي. بيد أنّ وضع علامة على الجلد هي في الوقت نفسه، دلالة إلى حدّ كبير على عالم يفلت من أيدينا، فهو لا يعدو استبدال حدود المعنى الذي يفلت منّا بحدود نُقيمها حول الذّات، وبحاجز هووي نتعرّف به على الذّات ويُمكّن من ادّعاء امتلاكها. فالعلامة الجسديّة تكمّل جسدًا غير مكتمل وغير كامل من خلال مبادرة شخصيّة. وغنيّ عن القول إنّ الرّغبة في مواكبة روح العصر، والانخراط في تقليعة تحظى بالتّقدير، والاندماج في ثقافة أبناء الجيل، قويّة بشكل خاصّ بين المراهقين الذين يجدون القدوة في نجوم القنوات الفضائيّة الخاصّة مثل قناة تلفزيون الموسيقى (MTV)، أو برامج تلفزيون الواقع، أو الإعلانات، أو ما لا يحصى من المجلاّت التي

(1) انظر: دافيد لوبروتون، **علامات الهويّة**، م.م.س؛ فيكتوريا بيتس، في البدن: **السّياسة الثقافيّة لتعديل الجسد**، نيويورك، 2003.

Victoria Pitts, ***In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification***, New York, Palgrave Macmillan, 2003.

تجعل من الثّقوب أو الوشوم مكوّنات أساسيّة لتقدير الذّات وكسب الاعتراف بها من الآخرين. فنحن لم نعد مختلفين لأنّنا نُمثّل ذواتنا، بل لأنّنا نتميّز بما نحمل على أجسادنا من ثقوب أو وشوم، وهذا للمفارقة ما يفعله أيضًا ملايين المراهقين الآخرين. لقد أضحى تعديل الجسد (والمصطلح يحمل دلالته في ذاته) شارة هويّة، وعلامة على الذّات عند العديد من معاصرينا الذين يقولون إنّهم لن يكونوا شيئًا من دونها ولن يكونوا قادرين على التّمايز عن الآخرين، بل لن يكونوا هم «ذواتهم». وهنا لم يعد للوجود المبني أيّ أسبقيّة، وغدا تعديل الجسد وسيلة مهمّة للتّمايز والهروب من اللاّمعنى. فما الجسد سوى نسخة أوّلية لا يُمكنها أن تُجسّد الذّات ما لم تُعدّل.

فالجسد لا يكتسب قيمة ذات دلالة إلاّ بعد أن يُعدّل في عمقه وفي سطحه. وفي هذا الصّدد، سبق أن تحدّث ريتشارد سينيت (Richard Sennett) قبل بضع سنوات عن الأخلاق البروتستانتيّة في العصر الحديث في وصفه هذا الشّغف بتشكيل جسد «مقبول» من خلال اتّباع نظام صارم[1] فالجسد بالفعل وسيلة خلاص، ولكنّه في الوقت نفسه يُولّد الرّعب من الشّيخوخة ورفض الأشخاص المعوّقين أو المرضى.

---

(1) ريتشارد سينيت، **طغيانات الحميميّة**، باريس، 1979، ص 269 (التّرجمة الفرنسيّة).
Richard Sennett, ***Les tyrannies de l'intimité***, Paris, Le Seuil, 1979, p. 269 (trad. franç.).

الفصل التاسع

ألغاز الضّوء:
من المَصْوَرَة الطّبية إلى متخيّل الجسد

الجسد المكشوف

رقصت شابّة أمام أمير شرقي وهي تخلع ملابسها ببطء إلى حدّ قارب العُري، ثمّ توقّفت في انتظار رغبة الشّخص الذي تعتقد أنّها أثارته. لكن الأمير قال متعجّبًا من توقّفها في نصف الطّريق: «**واصلي**»[1]. فوراء الملابس، يُوجد الجلد. وما ذاك وراء الجلد؟ أيّ سرّ يُخفيه ظلام الجسد الكثيف، وكيف ننتزع الرّغبة في الرّؤية التي لا تُنتزع من الآخر إلاّ بثمن موته؟ لقد بنى الطبّ الغربي فعاليّته العلاجيّة على الفتح المنهجي لجسد الإنسان؛ وعلى الاستكشاف الدّقيق لكلّ جزء من أنسجته وأخلاطه الحيويّة. لقد قام بما أملاه خياله حرفيًّا وركّز على الرّؤية، فأماط الجلد للكشف عن هذا المزيج المتماسك من الأحشاء والأنسجة التي أضحت منذ ذلك الحين هي الحميميّة المطلقة للإنسان، ليكتشف في النّهاية أنّه لا

(1) في عام 1993، أظهر إعلان عن حشيّة فراش امرأة شابّة شبه عارية تتبختر في طريقها نحو فراشها. وفي لحظة الكشف عن عريها بالاستلقاء، يظهر الهيكل العظمي لنصف جسدها. وحين مرّرت يدها على الحشيّة لتشعر بنعومتها، أضحت صورة عظام يدها المزيّنة بسوار هي التي تقوم بالحركة.

يوجد ما يستحقّ الاكتشاف. فلا وجود لأيّ حقيقة نهائيّة، سوى كومة من الدّم والعظام، ومن اللّحم والأعضاء، وبركة من السّوائل المنسابة فوق الرّخام أو على خشب الطّاولة، وأوعية نصف مملوءة بما يتبقّى من إنسان بعد التّشريح. ووحدها الكآبة تسود أمام هذا التّفكيك الذي يذكّرنا بأنّ الإنسان لا شيء دون وجهه. فحتّى جثّة الميّت تظلّ مشبعة بالإنسانيّة إذا تمّ حفظها سالمة، بينما لا تختلف الأطراف المقطّعة لرجل أو امرأة عن تلك المعروضة في دكّان جزارة. فالطّموح إلى رؤية كلّ شيء، وقول كلّ شيء عن الرّغبة، لا يقود إلاّ إلى حوافّ الموت.

ومن رسومات رسائل التّشريح إلى صور الأشعّة السّينيّة، ومن التّصوير الومضي إلى المسح الضّوئي أو الموجات فوق الصوتيّة، يعرّض مخيال الشفافيّة جسد الإنسان إلى عدد من الرّؤى في مطاردتها للمرض. ويكشف الإفراط في تجريد الجسد من طبقاته عن أنسجة وخلايا، ويُضيء عتمة الجسد من جميع الزّوايا، وينقل الفوضى العضويّة إلى سطح نقيّ في صورة رسم تخطيطي أو علامات تتولّى أجهزة فكّ الشّفرة قراءة رموزها. وتُقدّم الصّور بعض عزاء عن قصورنا عن فهم عالم متعدّد ومتحرّك بلا حدود؛ فهي تمكننّا من السّيطرة عليه، سواء تعلّق الأمر بالعالم الاجتماعي أو العضوي. فهي تحكي قصّة عالم أضحى في النّهاية مفهومًا لأنّه اختُزل في حفنة من المؤشّرات وثُبّت في لحظة ساكنة. ففي البحث التّشريحي أو التّشخيصي، تتمثّل المهمّة في قلب الجلد مثل القفّاز ورؤية كلّ شيء لا تطاله العين المجرّدة، دون إضافة أيّ شيء إلى ما هو واقعي سوى ما تفرضه إسقاطات خيال الفنّان (في الكتب) أو

الطّبيب (في المَصْوَرَة الطبّية أو الكتب الحديثة). فمن الإنسان المشرّح عند فيزاليوس إلى التّصوير الشّعاعي أو أحدث تقنيات المَصْوَرَات الطبّية، يتمّ التّعامل مع الصّور بطريقة تستبعد كلّ خيال، وتُزيح كلّ «صورة مسبقة» (غاستون باشلار)[1] ومن خلال هذا الاهتمام بالنّسخ المادّي الخالص للجسد، يتوقّف الموت مبدئيًّا، عن أن يكون الظلّ الملازم للمعارف السّائدة. فعلى الشّعور أن يختفي، إذ لم يعد له أيّ مبرّر للتدخّل في صور محايدة لا علاقة مباشرة لها مع ما هو إنساني. ومن هنا، يبدو بوضوح أنّ الانتقال إلى التّصوير الشّعاعي قد أغلق البوّابة التي كان يمرّ عبرها هذا المعنى الزّائد الذي طالما سكن صفحات الكتب قبل القرنين الثّامن عشر والتّاسع عشر. فقد كانت إسقاطات اللاّوعي على الشّكل حتّى القرن التّاسع عشر ميسورة بحكم الحاجة إلى إنتاج رسوم تخطيطيّة في كتب علم التّشريح أو الطبّ السّريري. وحتّى لو بقيت وجهة النّظر هذه قائمة بالضّرورة، فإنّ إمكانيّة التّصوير الفوتوغرافي ضيّقت البوّابة التي كان يمرّ عبرها هذا المعنى الزّائد. ففي عام 1868، ظهر في فرنسا **الأطلس السّريري التّصويري للأمراض الجلديّة** من تأليف ألفريد هاردي (Alfred Hardy) وآرثر دو مونتميجا (Arthur de Montméja)، وهو أوّل كتاب يعتمد الصّور الفوتوغرافيّة ويستغني عن عمل الفنّان في رسم الصّور.

---

(1) «**إن المفهوم العلمي يعمل بشكل أفضل عندما يتم إبعاده عن كلّ صورة مسبقة**» (غاستون باشلار، **شعريّة الأحلام**، باريس 1960، ص 46).

Gaston Bachelard, ***Poétique de la rêverie***, Paris, PUF, 1960, p. 46.

وتستمدّ طرق المَصْوَرَات الطبّية الجديدة دافعها الأصلي من مقاربة أفلاطونيّة محدثة؛ فهي ترى نفسها الطّريق المميّز للوصول إلى الواقع. بيد أنّها تتعارض على ما يبدو مع تحفّظات أفلاطون حين تجعل الصّورة وسيلة تُمكّن من جمع معطيات العالم. لكن الصّورة التي عرفها أفلاطون، أو حتّى تلك التي كانت على زمن ديكارت، وأثارت تحفّظ كليهما، أضحت اليوم بعيدة جدًّا. فقد ابتكرت مجتمعاتنا العديد من الصّور الأخرى، تنتمي إلى أنظمة مختلفة، ولم يعد رفض الصّورة لأسباب معرفيّة اليوم قائمًا بعد أن أضحت الصّور الحاليّة للجسد تتقصّى نواقص العالم لترسّخ فيه الشفافيّة والاتّساق، كي تتولّى عين الممارس بعد ذلك تحويلها إلى معرفة عمليّة ملموسة تُناقض نظرة المعاينة المباشرة، وبالتّالي دون أن تفقد المعلومات المستهدفة، ودون أن تغزوها أوهام غريبة عنها. فهي صورة شبيهة بشريحة مقتطعة من العالم، تنقل الواقع بدقّة أكبر ممّا عليه في الواقع رغم أنّها نسخة عنه. إنّها الواقع المصفّى، بعد أن يُماط عنه الغشاء الذي كان يحجبه[1]

ولكن سيكون من السّذاجة الاعتقاد بأنّ الصّورة أو الشّاشة تقطع كلّ وهم. فإذا كان المتخيّل النّابع من داخل الصّورة اضحى الآن مستبعدًا، بعد أن كان يُلقي بظلّه السّاحر على الرّسائل التشريحيّة

(1) المقارنة السّاخرة ضروريّة هنا. ومن ذلك التّعريف الذي قدّمه كلود ليفي-ستروس للأسطورة: «نمط الخطاب أو قيمة العبارة التّرجمة خيانة (Traduttore traditore) تنحو عمليًّا نحو الامّحاء». انظر: كلود ليفي-ستروس، **الإناسة البنيويّة**، باريس، 1958، ص 232.
Claude Lévi-Strauss, ***Anthropologie structurale***, Paris, Plon, 1958, p. 232.

والسريريّة، فإنّ متخّيلاً من الخارج ما زال يُغذّي إدراك الصّور. فعمل الخيال أو اللاّوعي يأخذ مضمون الصّورة إلى ما هو أبعد من اهتمامها الخالص بمعطى معيّن يتعلّق بالتّشخيص. فالصّورة ليست أبدًا نسخة من الواقع، بل هي نظرة إليه، ونتاج تقنية تُضيء بعض المعطيات المحدّدة تاركة أخرى في الظلّ. فلا توجد صورة (أو حتّى واقع) دون تفسير، ودون إسقاط معنى عليها. وبالطّبع، فإنّ الإجراء العلمي يهدف إلى الاستئصال الدّقيق للمتخيّل من الدّاخل، ويسعى إلى الموضوعيّة أو النّقل الأمين للواقع، ويطمح إلى إعطاء نتيجة جاهزة للتّفكير أو للاستخدام. خدمة للتّشخيص أو البحث، ومن ثمّ تفرض الصّورة نفسها شرطًا أساسيًّا للعمل. فتحويل الجسد إلى صورة يهدف إلى النّظر إليه دون إضافة، ودون مسافة، ودون شوائب. ذلك أنّ الصّور الطبّية تزعم أنّها تُرينا عالمًا متطهّرًا من كلّ شائبة، ومختزلاً في سلسلة واحدة من المعلومات تقود إلى حقيقة تظهر أخيرًا بجلاء. بيد أنّه ما من صورة، حتى أكثرها تطهّرًا وتقيّدًا بالدّلالة، إلاّ وتثير في الإنسان نداء الخيال، وكأنّ افتقاد الدّلالة يستدعي التخيّل، كما تستدعي جدران المدن الوظيفيّة الكتابة على الجدران. فالصّورة، حتّى مع قطعها عن أيّ «صورة مسبقة»، وتجريدها من عمقها، وتحويلها إلى معلومات نقيّة، تُشجّع على اجتراح المعنى، وتحثّ على الانسياق إليه. وبخصوص الجسد وصوره، يظهر الهيكل العظمي رمزيًّا بشكل لافت للنّظر، فهو صورة تشريحيّة مطهّرة تُستخدم في دراسة بنية الإنسان، وفي نفس الوقت نموذج أصلي للكوابيس أو الرّعب. وقل الأمر نفسه بالنّسبة إلى المجسّم التّشريحي

للإنسان، وصور الأشعّة السينيّة والموجات فوق الصوتيّة، أو الصّور المعاصرة للتّصوير الحراري أو تصوير الشّرايين على سبيل المثال.

فالصّور الاصطناعيّة أو الافتراضيّة تُقدّم العالم من خلال محاكاته بمعاييرها الخاصّة، وبالتّالي تتحاشى أيّ تلوّث بنقص العالم وتعقيده. ومع ذلك، فإنّ الأهمّ هو إدراك الصّورة، وتفسيرها من قبل الطّبيب أو المريض. فإزالة حاجز الجلد الذي يُتيح الوصول إلى ما لا يُتصوّر داخل المرء، من شأنه تأجيج الخيال. وإذا كان الأطبّاء، على مرّ التّاريخ، قد تعوّدوا تدريجيًّا على التّعامل مع الأشعّة السّينيّة، فإنّ الأمر ليس كذلك بالنّسبة إلى الشّخص العادي الذي يرى في صورة أحشائه أمرًا مرعبًا ومذهلاً.

في 8 نوفمبر 1895، قام فلهلم رونتجن (Wilhelm Röntgen) بتغليف أنبوب كروكس (tube de Crookes) بورق أسود لمنع انتشار الضّوء المرئي، ولكن على بعد مترين توهّجت ورقة مطليّة بمادّة بلاتينوسيانيد الباريوم (platinocyanure de baryum)، وهو ما أثار فضوله. وبعد بضعة أيّام، قام بعمل أوّل صورة شعاعيّة لنقوش باب مختبره التي اخترقتها الأشعّة السينيّة. فأنبوب كروكس يُنتج مصدرًا ضوئيًّا غير مرئي في مساره الذي يخترق الأشياء، والخشب، وخاصّة اللّحم، وهذا ما اكتشفه رونتجن بدهشة عندما وضع يده بالصّدفة بين الأنبوب والشّاشة الفسفوريّة، فشاهد صورة عظام يده على الشّاشة، لتكون هذه أوّل عمليّة تصوير بالأشعّة السينيّة على لوحة فوتوغرافيّة. وفي 22 نوفمبر 1895، قام بتصوير يد زوجته بالأشعّة السينيّة، فظهر حول الهيكل

العظمي المعزول خاتم الزّواج، وهي صورة مزعجة للكائن الحيّ الذي يروّعه الموت.

«لم أخبر أحدًا بعملي؛ وقلت لزوجتي إنّني أقوم بشيء سيقول عنه النّاس عندما يبلغهم أمره: «لقد جُنّ رونتجن». وفي 1 يناير (1896)، أرسلتُ النّسخ المصوّرة وانفلت الشّيطان من أسره»[1] وبعد بضعة أشهر، وبعد تجربة مع زميليه بول أودين (Paul Oudin) وتوسّان بارتيليمي (Toussaint Barthélemy)، وصف أنطوان بيكلير (Antoine Béclère)، أحد روّاد علم الأشعّة الفرنسي، انطباعه بالقول: **«بدا لي أنّ هذه الطّريق هي الطّريق إلى أرض الميعاد»**[2] ولسوف تُنتج «أرض الميعاد» و«الشّيطان» المنطلق من أسره تركيبة خيميائيّة هائلة لطالما كانت مسكونة بالخوف من الموت والانكشاف.

وفي 7 يناير 1896، نشرت صحيفة لندن ستاندرد خبر الاكتشاف، مشيرة إلى أنّ الشّعاع الذي اكتشفه رونتجن يخترق الخشب والموادّ العضويّة دون عائق، بينما تظلّ العظام عصيّة عليه. **«وبالتّالي يُمكن تصوير... أيّ عظم أو معدن مغطّى بطبقة من الخشب أو القماش. والأهمّ من ذلك، بما أنّ اللّحم البشري عبارة عن مادّة عضويّة تتصرّف بنفس**

---

(1) إيمانويل رادو نيومان غريغ، **درب النّور الخفيّ**، سبرينغفيلد، 1965، ص 83.
Emanuel Radu Newman Grigg, ***The Trail of the Invisible Light***, Springfield, Charles C. Thomas, 1965, p. 83.

(2) أنطوانيت بيكلير، **أنطوان بيكلير... مؤسّس طبّ الأشعّة**، باريس، 1973، ص 297.
Antoinette Béclère, ***Béclère Antoine... Fondateur de la radiologie médicale***, Paris, Baillière, 1973, p. 297.

الطّريقة التي تتصرّف بها هذه الأغلفة حين تتعرّض للأشعّة المنطلقة من أنبوب كروكس، فمن الممكن تصوير العظام، ومن ذلك مثلاً تصوير يد بشريّة دون اللّحم المحيط بالعظام»[1]. وكان أحد أوّل الاستخدامات الفعّالة للتّصوير الشّعاعي هو البحث عن طلقات الرّصاص المستقرّة داخل جسم الإنسان والتي يصعب التعرّف عليها دون جعل الأنسجة التي تحجبها شفّافة.

فالأشعّة السينيّة تذيب شاشة المظهر البشري، وتزيل الأنسجة الزّائدة عن الجسد كمن يُزيل ثوبًا زائدًا، وتكشف أعضاءه أو هيكله العظمي دون أن تقتضي موته. فشفافيّة الجسد تُغني عن التّقطيع أو التّشريح. بل إنّ الأشعّة السينيّة حتّى خلال حياة الإنسان، تتلاعب بالأنسجة بفعاليّة أكثر ممّا يفعل المشرط، إذ تُمكّن الطّبيب من تقييم حالتها دون مساس بسلامة الجسد، فهي تشريح بأيدٍ نظيفة، ودون إراقة أيّ دماء. ومن خلالها، يتأمّل الإنسان هيكله العظمي دون أن يفقد روحه أو بعض جسده. ويكفي الإنسان أن ينزع ملابسه بهدوء ليعرض هيكله العظمي خلف جهاز التّصوير ليعاود ارتداءها بمجرّد انتهاء الفحص دون ضرر يُذكر. فالحيّ يُعاين الموت دون خوف منه، إذ لم تعد الجثّة ضروريّة لاقتحام الأحشاء وفحصها واحدًا تلو آخر. لكنّ مداورة الموت وتقليب جسد الإنسان بفضل جهاز الأشعّة السينيّة يثير متخيّلاً مرضيًّا أو ساخرًا قد يستمرّ لسنوات. فالخوف والفكاهة، هما الوجهان اللّذان يظهرهما الإنسان في مواجهة محدوديّة وجوده.

---

(1) إيمانويل رادو نيومان غريغ، درب النّور الخفيّ، م.م.س، ص 9.

وافق البروفيسور يوهان تشيرماك (Yohann Czermak) من جامعة غراتس (Graz) النّمساويّة، على إجراء تصوير بالأشعّة السينيّة لجمجمته، لكنّ النّتيجة أرعبته إلى حدّ أفقده النّوم. وبعد أن استنزفه القلق، قرّر إبعاد الصّورة عن أعين النّاس العاديّين لتجنيبهم هذا الكابوس. كما اعتبر الفيزيائي آموس دولبير (Amos Dolbear) أنّ «**الرّغبة في تصوير الهيكل العظمي لكائن حيّ كما لو أنّه مشرّح ويتحرّك بواسطة خيوط، هو مشروع شيطاني. ومن ثمّ، فإنّ لهذه العمليّة عواقب وخيمة: إذا تمكنّا من التّصوير عبر الجدران الخشبيّة أو الحجريّة، وحتّى في الظلام، فإنّ كلّ خصوصيّة ستنتفي، لأنّ كلّ شيء سينكشف في وضح النّهار، باستثناء أعيننا التي سيتمّ استبدالها قريبًا ببديل مناسب**»[1] ويسود الوهم بأنّ كلّ خصوصيّة ستختفي، وأنّ شفافيّة الجسد ستؤدّي إلى ازدياد العُرْي ولا يمكن إلاّ أن تُؤدّي إلى انحلال الأخلاق، فتُباع الملابس الواقية من الأشعّة السينيّة لحفظ حياء النّساء المهدّدات من قبل أكثر أشكال التلصّص تقانة، ويُقرّر مسرح يريد حماية الممثّلات منع «**استخدام الأشعّة السينيّة في نظّارات الأوبرا**»[2]. وقد استنكرت جريدة بال مول (Pall Mall Gazette) في مارس 1896 الصّدى الذي وجدته أشعّة رونتجن واكتشاف إديسون الذي بدا لها أنّه يتجاوز حدود الأخلاق:

---

(1) هيرمان صموئيل غلاسشيب، **بحثًا عن السّر العظيم**، باريس، 1963، ص 302 (التّرجمة الفرنسيّة).

Hermann Samuel Glasscheib, ***À la recherche du grand secret***, Paris, La Table Ronde, 1963, p. 302 (trad. franç.).

(2) إيمانويل رادو نيومان غريغ، **درب النّور الخفيّ**، م.م.س، ص 33.

«ونتيجة كلّ هذا، هو أنّه يمكنك رؤية عظام النّاس بالعين المجرّدة، حتّى من وراء ثماني بوصات من الخشب الصّلب».

وتلفت الافتتاحيّة الانتباه إلى فحش مثل هذه الممارسة وتحثّ الحكومة على فرض قيود صارمة على استخدام المادّة التي اكتشفها إديسون. وقدّم بعض الأطبّاء عروضًا عديدة بمشاركة شخص متطوّع (وهو دائمًا من جنس النّساء في الصّور الفوتوغرافيّة أو لوحات الأشعة السينية في تلك الفترة: فالمرأة فقط لديها جسد، وبالطّبع جسد يستحقّ المشاهدة) وافق على تصوير جزء من جسده بواسطة الأشعّة السينيّة. وكانت النّتيجة صور مدهشة يتحلّق حولها أربعة أو خمسة مشاهدين مذهولين وهم ينظرون إلى عظام صدر امرأة شابّة مضطربة، وهي مرتدية فستانًا سميكًا يحفظ حياءها من كلّ تلصّص. واستقطبت المتاجر الكبيرة الزّبائن من خلال تقديم عروض توضيحيّة لمتطوّعين يضعون أيديهم خلف الشّاشة لاكتشاف هيكلهم العظمي وقد يغادرون حاملين الصّور مقابل مبلغ مالي. وسوف يستغرق الأمر عدّة سنوات قبل أن تظهر التّأثيرات الضارّة للأشعّة السينيّة على الأنسجة، ويرى مقدّم العروض أمام النّاس لساعات طويلة كلّ يوم، أظفاره وهي تتساقط، ويده اليمنى ثمّ يده اليسرى تتألّم، وشعره يتساقط...

وقد جذبت عدّة حوادث من هذا القبيل الانتباه، منها ذاك العدد الذي لا يُحصى من أيادي الأطبّاء المحترقة بفعل الأشعّة السينيّة، والالتهابات الجلديّة عند المرضى الذين تعرّضوا للأشعّة لفترة طويلة. ففي السّنوات الأولى من استخدام هذه التقنية، كان العديد من أطبّاء

الأشعّة يقرّبون أنبوب كروكس إلى بضعة سنتيمترات من جلد مريضهم، عند حافة التّفريغ الكهربائي، في جلسات تستمرّ لساعات. وسرعان ما اعتُمدت القفّازات لحماية المستخدمين، كما تناقص وقت التعرّض للإشعاع، ولكن لفترة طويلة كان للإشعاعات عواقب وخيمة على المعالجين وعلى المرضى. وبهذا، تسلّل الموت بطريقة خفيّة لكي يستقرّ صلب الجهاز الذي يُفترض أنّه يُحاربه.

وتقدّم الأشعّة السينيّة نفسها باعتبارها كاشفة لما يُتوّقع للمريض من مصير، أي أداة للتّشخيص والتوقّع، لكن هذه الظّلال العابرة للأعضاء أو الهيكل العظمي تكشف عن بنية معماريّة لأشكال تُثير متعة جماليّة، وبهجة في اختراق المحظور، وممارسة سلطان تامّ على ما لا يُسمّى. بيد أنّ غرابة مزعجة تتخلّل هذه الصّور، فهي تكشف الحميم والسرّي بوضوح، لكنّهما عادة ما يكونان غير مرئيّين، ومتخفّيْن في عتمة الجسد الكثيف. فنحن نسمع في الجسد قلبه، ونشعر بالهواء يدخل رئتيه، ونلمس ضلوعه، لكنّنا لا نستطيع رؤيتها. فالأحشاء هي وجه الغولة ميدوزا (Méduse)[1] المدفون في خصوصيّة كلّ إنسان، فإذا هو رآها جاء الموت أو قرُب مجيئه. لكنّ صورة الأشعّة السينيّة تُلقي حجابًا على الغولة ميدوزا وتسمح للإنسان أن ينظر إلى أحشائه عيانًا. ولسنوات عديدة، كانت جِدّة الأشعّة السينيّة، ولكن بشكل خاصّ جدّيتها رغم ابتسام المرء واندهاشه أمام هذا الجسد

---

(1) هي في الأساطير اليونانيّة القديمة إحدى الغورغونات الثّلاث، اللّاتي يحُوِّلنَ كلَّ مَن ينظر إليهنّ إلى حجر.

المقلوب والنّظيف، قد رفعتها إلى مرتبة الأعمال الفنيّة التي يتأمّلها عشّاق الفنّ.

فقد أنشأ العديد من الأطبّاء معارضهم الخاصّة لتحلّ محلّ المتاحف التشريحيّة لأسلافهم الذين كانوا حريصين على جمع الأورام والأجنّة والعظام، إلخ، من مخلّفات عمليّات التّشريح. وهنا، أضحت الصّور تحفظ الجثّة أو موادّها أيضًا وتُغذّي نفس الشّغف: تثبيت الموت في مؤشّرات واضحة للعيان، وتسكينه، واختزاله إلى حفنة من الظّلال والأضواء، وحبسه كوحش في قفصه. كما يكون الإنسان هنا حاضرًا رغم كلّ شيء، رغم معدته المفتوحة أمام الأنظار، ورغم تقلّص وجوده، ورغم صغر حجم الصّور غير الملوثّة بأيّ شيء مقرف. وبهذا بلغ التّشريح مرحلته الصحّية بحيث لم يعد الدّم والأخلاط يلوّثان مهمّة الطّبيب الدّقيقة. فالدّكتور بهرنس (Behrens) كبير الأطبّاء في مصحّة دافور بلاتز (Davor-Platz) حيث يتمّ علاج سكّان الجبل السّحري[1]، لديه «**معرض خاصّ**» تصطفّ فيه لوحات الأشعّة السينيّة للرّئتين والسّاقين والذّراعين والجماجم وما إلى ذلك، لعدد كبير من مرضاه. بيد أنّ هالة السّحر المحيطة بهذه الصّور، ولئن كانت وليدة نوعيّتها وتفردّها

(1) الجبل السّحري (Der Zauberberg) هي رواية ألمانيّة لتوماس مان (Thomas Mann) كُتبت بين عامي 1912 و1923 بعد إقامة في مصحّة علاج السلّ في دافوس السويسريّة، ونُشرت في عام 1924 وتُعتبر أهم رواية للمؤلّف وأهمّ رواية كلاسيكيّة في الأدب الألماني في القرن العشرين تُرجمت إلى لغات عديدة. وتدور أحداث الرواية في مصحّة يلتقي فيها هانز كاستروب، وهو شابّ من هامبورغ، بمرضى آخرين من مختلف الطّبقات. وكان من المقرّر أن يقضي كاستروب في المصحّة ثلاثة أسابيع، لكنّه بقي فيها سبع سنوات كاملة واجه خلالها تجارب وتحديّات متنوّعة [المترجم].

كما هو الحال بالنّسبة إلى العمل الفنّي (والتر بنجامين)، إلاّ أنّها تتغذّى هنا من الخيال الذي يكتنف عمليّة الاحتفاظ بالحضور المطلق للإنسان في هذه الجغرافيا المشوّشة المعالم التي تُمثّلها الصّورة. فأيّ عمق يمكن أن يطمع فيه الإنسان أكثر من هذا الذي يُبهج عالم التّشريح؟ وقد كتبت سوزان سونتاغ (Susan Sontag) ببراعة: «**التّصوير الفوتوغرافي، الذي يقدّم العديد من الاستخدامات النرجسيّة، هو أيضًا أداة قويّة لنزع الطّابع الشّخصي عن علاقتنا بالعالم، وهذان الاستخدامان متكاملان**»[1]. بيد أنّ الأشعّة السينيّة في هذا الصّدد، تبدو أكثر إثارة للقلق ممّا قد يظهر.

كان أوّل لقاء لهانز كاستورب مع التّصوير الشّعاعي شبيهًا بتجربة دينيّة. فقد رافق ابن عمّه يواكيم (Joachim) لإجراء فحصه الشّهري، وكان الزّمن ليلاً والسّكون يخيّم على المكان، والظّروف المناخيّة ملائمة. وكان هانز «**منغمسًا قليلاً في تفكير عميق، كما لو كان يُصلّي في صمت**»، وفجأة اهتزّت مشاعره حين رأى رفيقه يتحوّل إلى هيكل عظمي مُغلّف بشكل لحمي يكاد لا يبين. وتحوّل الفحص إلى تحقيق في تاريخ يواكيم الشّخصي قام به الطّبيب: «**هل ترى هذه البقع هنا على اليسار، هذه النّتوءات؟ هذا هو الالتهاب الرّئوي الذي أصيب به حين كان في الخامسة عشرة من عمره**». لقد كانت ندوب الأنسجة تحكي تاريخًا أضحى الطّبيب بيرنس يعرف خفاياه أكثر ممّا يعرفها يواكيم نفسه. وينتبه هانز كاستورب إلى

(1) سوزان سونتاغ، **في التّصوير الفوتوغرافي**، باريس، 1983، ص 196 (التّرجمة الفرنسيّة).
Susan Sontag, ***Sur la photographie***, Paris, UGE, «10-18», 1983, p. 196 (trad. franç.).

«كتلة داكنة لشيء فظيع عديم الشّكل، ظهرت خلف العمود الفقري... تتوسّع ثمّ تنكمش بانتظام مرّة تلو أخرى، وكأنّها قنديل بحر سابح... يا إلهي العظيم! إنّه قلب العزيز يواكيم ما ينظر إليه هانز كاستورب الذي قال له بصوت مختنق: أنا أرى قلبك»[1] ولم تكن العاطفة أقلّ حضورًا حين تمّ فحص أحشاء هانز كاستورب أيضًا بواسطة الأشعّة السينيّة، **فقد «رأى ما كان يتوقّع أن يراه، ولكن باختصار، ما لم يُخلق ليراه إنسان، وما لم يتوقّع أنّه مدعوّ إلى أن يراه؛ لقد كان ينظر إلى قبره»**(ص243).

يشعر هانز كاستورب (Hans Castorp)، الواقع في حبّ كلاوديا شاوشات (Clawdia Chauchat)، بانقباض في القلب كلّما تذكّر انكشاف خصوصيّتها دون حياء. فهو يعرف أنّها تخضع إلى الفحص، وأنّ الضّوء الاستقصائي للأشعّة السينيّة يُعرّيها. وقد **«كان الدّكتور بيرنس يرسم مظهرها الخارجي على القماش باستخدام الزّيت والألوان. لكن الآن، في الظّلام، يُسلّط عليها أشعّة من الضّوء تكشف ما بداخل جسدها. وكان هانز كاستورب كلّما فكّر في ذلك، يُشيح بوجهه بعيدًا وعليه من أمارات الحياء والتحفّظ ما هو جدير بهذه الفكرة التي تجول في خاطره»** (ص 237). وقد أثار الطّبيب، دون قصد، غيرة هانز من خلال تذكيره بمدى امتلاكه عن المرأة الشابّة **«معرفة داخليّة بما تحت جلدها»** (ص 284)، إذ قال له إنّ مهنته كطبيب وعالم تشريح وأخصائي تصوير بالأشعّة، تمنحه

---

(1) توماس مان، الجبل السّحري، باريس، 1961، ص 242 (التّرجمة الفرنسيّة).
Thomas Mann, ***La montagne magique***, Paris, Fayard, 1961, p. 242 (trad. franç.).

«**معرفة سرّية بالتّفاصيل الداخليّة**»، وأنّ خيال المريض يستجيب لخيال الطّبيب. وإذا كان رسّامو القرن الخامس عشر يهدفون إلى تصوير الرّوح من خلال الوجوه التي يرسمونها، فإنّ الوجه عند نزلاء المصحّة لم يعد هو الموضع المميز لتجلّي المقدّس[1]، بل أضحت «**الصّورة الداخليّة**» هي الرّمز المطلق للخصوصيّة. فقد صار النّزلاء يتبادلون صورهم الشعاعيّة بنفس اللاّمبالاة التي نتبادل بها نحن اليوم صورنا الفوتوغرافيّة. وكان أن طلب كاستورب من كلاوديا أن يرى «**صورتها الشفّافة**» التي رسمها التّشريح المضيء: «**لقد رأيتُ صورتك الخارجيّة. وأحبّ أكثر أن أرى صورتك الداخليّة**» (ص 372)، ووافقت بسرور. وما أن غابت المرأة الشابّة عن المصحّة الجبليّة لتعود مؤقّتًا إلى عالم «**أسفل الجبل**»، حتّى أضحى اللّوح الزجاجي الذي يرفعه هانز كاستروب في كثير من الأحيان نحو الضّوء ليرى الصّورة، بمثابة وثن شبقي. فلطالما تأمّل هذه «**الصّورة الداخليّة لكلاوديا التي كانت بلا وجه، لكنّها تُظهر عظام صدرها الرّقيق الملفوف وراء ستار لحمها الشفّاف، وكذلك الأعضاء الموجودة داخل تجويف صدرها**» (ص 381). لقد كانت اللّوحة متربّعة بجانب السّرير وترافق نومه. وفي أحد الأيّام، أمسك عمّ هانز كاستورب، الذي كان يزور المصحّة هذه «**الصّورة مقطوعة الرّأس**»، وهذا «**الهيكل العظمي لجذع بشري المغلّف باللّحم**» (ص 473)، ليضعها بسرعة في الخزانة وهو يشعر بالاضطراب من هذا الاكتشاف الغريب.

---

(1) دافيد لوبروتون، **حول الوجوه**، م.م.س.

بيد أنّ القلق الذي يعتري المرء عند الكشف عن أحشائه أو رؤية الجمال في صور ضوئيّة لم يتراجع جرّاء الانتشار التّدريجي للتّصوير الشّعاعي. فقد أضعف الزّمن شيئًا فشيئًا المشاعر وأذاب متخيّل الموت، ولم يعد يُمكن لأيّ عاشق، حتّى أكثرهم شغفًا، أن يجرؤ على المطالبة بما حصل عليه هانز كاستورب كي ينغمس في تأمّل عميق لقلب تشريحي، حتّى لو كان ضمن إطار جميل ومعروضًا بشكل رائع. بل إنّ ميغيل تورغا يُعرب عن اشمئزازه من «**الصّورة المؤلمة والمضطربة لأحشائه المسكينة، المعروضة بشكل فاضح في وضح النّهار، وما يرافق ذلك من مناقشات وتفسيرات حول أدنى انقباض فيها. فلا أحد يُمكنه أن يفهم الألم واليأس والعار الذي يتملّكني عندما أرى نفسي وقد تحوّلتُ إلى ورقة من السّيلولويد**»[1] ومع أنّ ميغيل تورغا طبيب ومعتاد على هذا الأمر عند مرضاه، إلاّ أنّ الصّورة رغم أنّها كانت في ذاك الزّمن خالية من الألوان التي تُوفّرها المَصْوَرَة الطبّية الحاليّة، وبلا حركة كالتّي باتت تُوفّرها الموجات فوق الصوتيّة، فإنّ التدرّج بين الأسود والأبيض حين يتعلّق بأعماق الإنسان الداخليّة، يُثير إمّا الانبهار وإمّا الرّعب الذي يولّده كلّ انكشاف.

ومن ثمّ، فإن بعض المرضى قد يقومون بشيء من الفخر بتأمّل أعضائهم المكشوفة، وقد يقارن كلّ منهم صوره بصور الآخرين، وقد يعرضون صور أحشائهم على أسرهم أو جيرانهم. وهذه لعمري طريقة مشروعة للغوص في مسألة لغز الأصول، والنّظر إلى أعماق

(1) ميغيل تورغا، في التحرّر الدّاخلي، م.م.س، ص 89.

جسد إنسان مشرّح دون خوف من الموت. وقد استحوذت هذه الصّور الضوئيّة على خيال بعض المرضى وكأنّها «أدلّة» يواجهون بها عبارة «لا يوجد شيء» التي يُعلنها الطّبيب، إذ يرون «بأعينهم» الظلّ المرسوم بين الأضلاع أو الشّيء الغريب في الرّئة اليسرى. فخيال المريض يُساعده على فهم مصدر ألمه، ويؤكّد مادّيته من خلال الصّورة. ذلك أنّ «اللّطخة» الشّهيرة التي لا يفوت الشّخص المصاب بمرض مزمن أبدًا أن يُلاحظها، تُجسّد الاعتراف أخيرًا بالألم الذي يعانيه ولكنّ الطّبيب ينكره مؤكّدًا على سلامة بدنه. وهنا تتعارض رموز القراءة. فالطّبيب يرى في مطابقة الصّورة لحالة مريضه دليلاً على صحّته وأنّ شكواه من باب المبالغة قياسًا بالعلامات السريريّة، ولذلك فهو إمّا يتجاهل الألم أو لا يأخذه على محمل الجدّ. أمّا المريض، الذي لا يستمرّ في معاناة الألم، فيحمل حزمة صوره الشعاعيّة ويطرق أبوابًا أخرى حتى يُسمع صوته. ولئن كان هذا التّباين في الخيال قائمًا على تباين في قراءة المرض، إلاّ أنّه يعكس خللاً في العلاقة بين الطّبيب والمريض.

ولكي لا يكون التّصوير الشّعاعي حكرًا على حفنة من المحظوظين، فقد عرف في بعض الأحيان استخدامات أكثر ديمقراطيّة. ففي جزيرة سيلان، عملت نيكولا بوفييه (Nicolas Bouvier) عدّة أشهر على الاستفادة من السّينما، فأدخلت على المرضى الفقراء بهجة جماليّة لا تقلّ عن تلك التي يعيشها عشّاق الرّسم الذين يزورون معرضًا خاصًّا للوحات نادرة. ففي مساء كلّ يوم، كان يتمّ عرض صور الأشعّة السينيّة التي يتمّ التقاطها

خلال النّهار في هذا المستشفى المؤقّت، على شاشة للتّخفيف من الملل عند المرضى. وتكتب نيكولا بوفييه: «**كنّا جميعًا هناك، نستمتع بالمشهد، ونشاهد تتالي صور الأحشاء والأجساد المحطّمة في أجواء مفعمة بعبارات «أوه»، «آه»، «هدوء!»، ونحن متحمّسون ونضحك كما لو كنّا في قاعة سينما... وعندما ظهرت صورة رئتيّ الفاخرتين، وهما بالكاد مظلّلتين ومهترئتين، أثار هذا موجة من التّصفيق الحارّ، كما لو كنتُ قد سجّلتُ هدفًا في مباراة حماسيّة لكرة القدم. وباختصار، كان جميع هؤلاء المرضى الذين يعانون، سعداء برؤيتي في صحّة جيّدة لخدمتهم**». فمسرح الظلّ يعرض المرض وكأنّه احتفال، ويُولّد من الموت المعلّق في الظّلال، آمالاً مفعمة بالحياة.

فمن شأن الصّور الخالية من كلّ متخيّل داخلي أن تُثير عند من يشاهدها أكثر الحركات المتوهّمة غرابة. فالمتخيّل الهارب من داخل الصّورة يعود إلى الظّهور بقوّة في الخارج من خلال الاستخدام الذي يقوم به المشاهد. فصور الموجات فوق الصوتيّة هي مرصد غنيّ بالأحلام التي تُثيرها صورة تُعبّر بشكل كبير وبطريقة مجرّدة عمّا هو حسّاس من خلال ما تُظهره الأجهزة الإلكترونيّة وما يُقدّمه أخصّائي التّصوير بشأنها من توضيح.

فالمرأة التي تخضع إلى فحص بالموجات فوق الصوتيّة تكتشف طفلها داخل بطنها بسعادة. وهي تشعر بذلك من خلال إحساس خفيّ، ولكن هذا الإحساس الحميمي والجسديّ يظلّ بلا تأثير، ويحتاج إلى تأكيد من خلال الصّورة، وإلى الرّؤية المجرّدة للجنين على شاشة التّلفزيون،

ومشاهدة نبض قلب الطّفل المتحوّل إلى رمز (ليس قلب طفلها الحيّ وإنّما علامته الإلكترونيّة)، كي تنبجس العاطفة داخلها، وتحسّ لأوّل مرّة بأنّها أمّ. فالصّورة الذهنيّة لا تأتي إلاّ بعد فحص بالموجات فوق الصوتيّة كما لو أنّها كانت تنتظر الإذن بذلك. وحينها، تُشحن الصّورة البكر والنقيّة بالمعاني من خلال خيال المرأة (لا سيّما باستخدام كلمة «قلب» للإشارة إلى النّقطة النّابضة على الشّاشة)، فتنبعث الشّحنة الرمزيّة للكلمة ويشعّ تأثيرها على الصّورة المجرّدة المرسومة على الشّاشة، ليحدث تحوّل مزدوج: ففي لحظة الاتّصال، تُغيّر الصّورة المرأة بقدر ما تُغيّر المرأة الصّورة، ويملأ الخيال ذاك الفراغ الذي كان يحول بين المرأة وحلمها بأن تغدو أمًّا.

وتكون صدمة الخيال عظيمة إلى درجة أنّ امرأة انفجرت في البكاء قائلة: «**الآن لم أعد مِلْكي**». بيد أنّ الأمر لا يتعلّق بحدس جسدي قائم على تأمّل داخلي حميم هو ما يؤكّد وجود طفلها داخلها، بل بواسطة شاشة. فالصّورة الذهنيّة لم تعمل من تلقاء نفسها، وكان على هذه المرأة أن تحصل على دليل ملموس لا يُمكن أن تُقدّمه سوى التّقنية، وليس جسدها، كما لو أنّ التّصوير هو بديل لخيال سقيم وحسّية واهنة. ومن ثمّ، يغدو الحمل عند العديد من النّساء غير ثابت ما لم يُؤكّده الفحص بالموجات فوق الصوتيّة. ويروي ديدييه سيكار (Didier Sicard) أنّ امرأة شابّة لم تعد ترغب في مواصلة حملها أثناء إضراب أطبّاء التّصوير بالموجات فوق الصوتيّة في ديسمبر/ كانون الأوّل 2000، لأنّها لم تعد متأكّدة من أنّ الحمل سيكون طبيعيًّا. لقد

أصبح الفحص بالموجات فوق الصوتيّة دليلاً على الحمل والمانح الوحيد لشرعيّة مواصلته[1]

فالصّورة تتعزّز بما يُربط بها من معانٍ. وعلى العكس من ذلك، فإنّ نفس الفحص بالموجات فوق الصوتيّة، ولنفس الجنين، إذا تمّ لامرأة ترغب في الإجهاض، يُؤدّي إلى تعريف مختلف تمامًا. ففي حين تتّجه المرأة التي تنتظر طفلاً مرغوبًا نحو خيال إيجابي يُحوّل الصّورة إلى طفل منتظر، أي إلى «**وليد**»، تسمع المرأة التي تنتظر الإجهاض على العكس من ذلك حديثًا عن «**كيس**»، وعن «**انتظار ما سيخرج منها**»، وعن «**سَقْطٍ**»، وما إلى ذلك، بحيث يتمّ تجريد الجنين من إنسانيّته ويُنظر إليه على أنّه كائن عديم الفائدة، ويتحوّل إلى «**هُوَ**»[2] فلا وجود للصّورة دون تسمية توضيحيّة دقيقة، هي التي ستوجّه النّظر وتحدّد المحتوى.

إنّ استعارة الصّورة يسحقها الانهمام بالعلمويّة التي تقتضي أقصى درجات التّجريد، ولكن الاتّصال بوعي الفاعل يُحرّر هذا الأخير من هذا القيد، فيستعيد المعنى هيمنته على العلامة ولكن في حدود هذا العالم غير المحسوس والحميمي للوعي. فهنا تبرز المسافة وينبثق السـ ويظهر ما يندّ عن كلّ وصف، أي كلّ ما يستحيل الجمع بينه. ففي النّظرة

(1) ديدييه سيكار، **الطبّ دون جسد**، باريس، 2002، ص 30.

Didier Sicard, ***La médecine sans le corps***, Paris, Plon, 2002, p. 30.

(2) لوك بولتانسكي، **الشرّط الجنيني: علم اجتماع النّوع الاجتماعي والإجهاض**، باريس، 2004، ص 177

Luc Boltanski, ***La condition fœtale. Une sociologie de l'engendre ment et de l'avortement***, Paris, Gallimard, 2004, p. 177.

السّاذجة للفاعل، تفلت أكثر الصّور خضوعًا للتحكّم العلمي في جميع الجوانب، من تدفّق المعنى. وهذا الملحق الذي يُضيفه الخيال، وهذا النّقل عبر الحاسوب لواقع الجنين المنتظر إلى شاشة التّلفزيون، وهذا الخلط بين الكائن ومظهره، هو ما يظهر بشكل ملحوظ في أنّ معظم الأزواج الذين يزورون الطّبيب من أجل فحص بالموجات فوق الصوتيّة يعودون إلى منازلهم حاملين نسخة مطبوعة من هذه الصّورة الافتتاحيّة، لتكون أوّل صور الألبوم المخصّص للطّفل الموعود.

مخيال من أجل الشفافيّة

منذ أولى المَصْوَرَات الطبّية التي احتوتها اللّوحات الموجودة في رسائل التّشريح، ووصولاً إلى تلك التي نعرفها اليوم، نلاحظ حضور بؤرة المعنى ذاتها. فلمعالجة المرضى بشكل أفضل، يُجرَّد المرض من طابعه الإنساني (ليس بالمعنى الأخلاقي، بل بالمعنى المنهجي). فالمعرفة التشريحيّة تُكرّس استقلالية الجسد وانفصاله عن الإنسان الذي لا يتوقّف مع ذلك عن تجسيده. ومن شأن هذا التّمييز المعرفي أن يحوّل الإنسان إلى مجرّد مالك لجسده، إذ لا يجعل المرض ميراث تاريخ فردي لإنسان محدّد في الزمان والمكان، بل عيبًا في وظيفة أو في عضو لا فائدة منه للإنسان إلاّ من حيث تداعياته.

واليوم، تقوم المَصْوَرات الطبّية بإجراء تقطيع مترف للجسد عن طريق عزل الأعضاء والوظائف وحتّى الخلايا والجُزَيْئات. وتتيح بعض تقنيات المَصوَرَة الطبّية، على سبيل المثال، تصوير نشاط دماغ

إنسان يواجه مواقف مختلفة[1] كما تقوم الكاميرات لمجهزّة بإلكترونات موجبة (بوزيترونات) برسم خريطة مناطق الدّماغ بألوان مختلفة حسب درجة نشاطها أو خمولها. وبهذا ينكشف عالم دواخل الإنسان، وهو ما يُعزّز بشكل فائق الثنائيّة المشكّلة للطبّ الحديث، فيختفي الإنسان وراء المعايير البيولوجيّة التي تحلّ محلّه، ويغدو مرضه غريبًا عنه، حتّى وإن كان مضطرًا بالفعل إلى «متابعة» جسده إلى استشارة طبيب والخضوع إلى علاجاته. أمّا صفته كإنسان، فلا تكون حاضرة في أفضل الحالات، إلاّ بمحض الصّدفة، حتّى أنّه كثيرًا ما يُقال إنّ الطبّ اليوم لا يُعالج مرضى بقدر ما يُعالج أمراضًا.

وبهذا المعنى، فإن المَصْوَرات الجديدة هي في آنٍ نقطة قوّة الطبّ ومكمن ضعفه. ويُسهم المنطق الرّياضي في تعزيز فكرة أنّ الإنسان ليس سوى جسده، وفي الخلط بين المرض وموقعه التّشريحي والوظيفي، وهو ما يُمثّل مقدّمة لطبّ لا يُعالج سوى اختلال عضو أو وظيفة، ويُعّرف المرض بأنّه لا يعدو خللاً في آليّة جسديّة. وهذا ما يدافع عنه مثلاً فرانسوا داغونييه (François Dagognet) حين يدفع في شكل هزلي منطق إقصاء الإنسان عن مرضه إلى منتهاه، واستبعاد حتّى شخص الطّبيب نفسه الذي يستنكر ضآلة دوره على مستوى التّشخيص، وعلى العكس من ذلك تقديره العالي، الذي يعتبره موضوعيًّا، للتّقنية. فهو يقول: «**الطّبيب، بعينيه اليقظتين ويده وعقله، لا يبلغ ما تبلغه أجهزة**

(1) يحُقّق إسحاق عاصموف (Isaac Asimov) في شريطه «الرّحلة المذهلة» (***Le voyage fantastique***) هذا الأمنية في رؤية دواخل الجسد من خلال تخيّل رحلة يقوم بها فريق من العلماء تمّ تصغير أحجامهم إلى نطاق مجهري داخل جسد إنسان.

الاستشعار في مصنع المستشفى؛ وهو لا يسعى إلاّ إلى لعب دور الحارس الذي قد يُخطئ أحيانًا في دقّ ناقوس الخطر أو عدم التّحذير من مرض خفيّ يتقدّم. فـ«المدينة الطبّية» - بفِرَقِها ومعدّاتها الثّقيلة - هي الوحيدة القادرة على خوض معركة الشّفاء وضمان نجاحها»[1] ومن ثمّ، يبدو الإنسان وكأنّه ملحق غير محسوس بجسده، وواقع أكثر شبحيّة من الصّور المرسومة على الشّاشة. إنّنا إزاء مواجهة مذهلة مع غرابة مزعجة (Umheimliche): فهي تعرض على المريض صور مرضه، ويرى جزءًا من نفسه في مرآة المَصْوَرَة المشوِّهة، وعليه أن يتعرّف على نفسه فيها، وهو مستعدّ للقيام بذلك، ولكنّه يعرف أنّه شيء آخر غير هذه الكومة المتشابكة من اللّحم والعظام، أو هذا التّداخل بين الخلايا التي يُرغم على تصديق أنّها تخصّه. إنّه تيه بين الشاذّ والمألوف، بين مألوف لا سبيل إلى معرفته، وشاذّ لا سبيل لتجاهله.

وقد ظهرت تقنيات أخرى لزيادة عدد الفتحات التي تسمح برؤية دقيقة للعمليّات البيولوجيّة التي تحجبها كثافة الجسد. فمنذ ستينيّات القرن العشرين، تنوّعت المَصْوَرَات الطبّية وزاد تأثيرها وتحسّنت أدواتها بفضل علوم الفيزياء والحوسبة، وغدا من المتاح إنتاج صور إلكترونيّة يمكن رقمنتها وحفظها في حواسيب. وقد أسهم انخفاض تكلفة تصنيع هذه الأدوات بسرعة وزيادة كفاءتها في تعميم استخدامها في المؤسّسات الطبّية، وأضحى الجسد هدف نظرات تحليليّة تقوم بها الأجهزة التي تتقصّى داخله كلّ صغيرة وكبيرة. ومن شفافيّة إلى أخرى،

(1) فرانسوا داغونييه، **فلسفة الصّورة**، باريس، 1986، ص 135

François Dagognet, ***La philosophie de l'image***, Paris, Vrin, 1986, p. 135.

تحوّل الجسد إلى مسرح بيولوجي يشهد عرضًا مستمرًّا تحت الأضواء الكاشفة، بحيث أضحت كلّ عمليّة عضوية هدفًا لمعاينة بصريّة تناظريّة أو رقميّة. وبهذا أضحى الفضاء الدّاخلي للإنسان منكشفًا بشكل مفرط لا يقلّ عن انكشاف فضائه الاجتماعي.

ويُسيطر على مخيال الشفافيّة إفراط في الاهتمام بتقنيات التّصوير. فأشعّة الضّوء تخترق الجسد والأعضاء والأنسجة والخلايا؛ ثمّ تقوم الحواسيب بنقلها من الجسم إلى الشّاشة وتحويلها إلى رسوم بيانيّة أو معطيات حسابيّة؛ وتتحوّل وظائف الأعضاء إلى أرقام. ومن ثمّ، أضحى الطّبيب في تشخيصه معايير كمّية أكثر من اعتماده التّقييم الشّخصي، وبهذا بلغ الجانب التّقني للطبّ الكلاسيكي ذروته، إذ انتهى الأمر بالطبّ التّقاني، بعد أن استبعد الإنسان من تشخيصه، إلى استبعاد حتّى الجسد ذاته، كما يقول ديدييه سيكار في نبرة استنكار.

فمنذ القطيعة المعرفيّة التي دشّنها كتاب فيزاليوس في **بنية الجسد البشري**، أصبح الشّكل يزداد نقاءً ومحسوسيّة، وأكثر قدرة على فهم الجسد. فنحن ننتقل من التّلميح إلى الإثبات، ومن الدّلالي إلى الضّروري، من خلال الحرص البالغ على السّيطرة الدّقيقة على تحوّل الكائن، دون إضافة أيّ معنى غريب عن طبيعته الجوهريّة. وكما قال غاستون باشلار (Gaston Bachelard)، فإنّ كلّ صورة يجب أن تكون قابلة للاختزال: «**الصّور، مثل الأساليب اللغويّة التي اعتمدها إيسوب[1]، تكون مرّة**

(1) إيسوب (Ésope) [620 564- ق.م]: قصّاص يوناني نُسبت إليه الحكايات المعروفة باسم «خرافات إيسوب» التي كانت أحد روافد التّربية الأخلاقيّة للأطفال من كافّة

جيّدة وأخرى سيّئة، مرّة ضروريّة وأخرى ضارّة، وعلينا أن نعرف كيف نستخدمها باعتدال حين تكون جيّدة وأن نتخلّص منها بمجرّد ثبوت عدم فائدتها»[1] وإذ يسلك العلم طريقًا لا يُشبه طريق الحياة اليوميّة، فإنّه يتحكّم بشدّة في ما يتطلّع إليه النّاس من صور من خلال نوع من «التّحليل النّفسي الموضوعي»، وهو ما مكّن خلال قرون قليلة وبالتّدريج من أن تغدو الصّور أكثر نقاءً[2] كما زاد تطوّر الاستنساخ التّقني للصّور يومًا بعد آخر في تقليص المجال الضّئيل الذي كان يمكن لخيال الباحث أن يعمل فيه، وغدا أداء المَصْوَرَات الطبّيّة مستقلاًّ إلى حدّ كبير عمّن يتولاّها، إذ غدت العلامات المستخدمة عالميّة، وطُرد الخيال إلى الأبد من داخل الصّورة. ولئن كانت صرامة المعرفة العلميّة تكمن في هذا المطلب تحديدًا، إلاّ أنّ الأمور ستكون بالطّبع مختلفة في قراءة ما تُوفّره من معلومات.

الأجناس والثّقافات، وقد جاء في بعض كتب التّراث الإسلامي إنّه هو نفسه لقمان الحكيم المذكور في القرآن الكريم [المترجم].

(1) غاستون باشلار، **النّشاط العقلاني للفيزياء المعاصرة**، باريس، 1951، ص 94.

Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine,* Paris, UGE, «10-18», 1951, p. 94.

(2) درس ميشال فوكو بالتّفصيل طفرة النّظرة الطبّيّة «في بداية القرن التّاسع عشر، وصف الأطبّاء ما ظلّ طيلة قرون على عتبة المرئي والمنطوق؛ لكنّ ذلك لا يعني أنّهم بدأوا يُدركون بعد أن كانوا لفترة طويلة يتأمّلون، أو أنّهم أضحوا يصغون إلى العقل أكثر من الخيال، بل يعني أنّ العلاقة بين المرئي وغير المرئي، الضروريّة لكلّ معرفة ملموسة، غيّرت بنيتها وأظهرت أمام المعاينة وضمن اللّغة ما كان يتجاوزهما» (ميشيل فوكو، **مولد الطبّ السّريري**، باريس، 1963، ص VIII.

Michel Foucault, ***Naissance de la clinique***, Paris, PUF, 1963, p. VIII.

إنّ خيال الشفافيّة الذي يستدعي شبح الرّوح في الصّورة الطيفيّة للجسد لا يُلقي سلاحه؛ فنحن نجده حاضرًا في كتابات فيلسوف في المعرفة مثل فرانسوا داغونييه الذي حلم بمعرفة شبه مطلقة قادرة على استنتاج مسار تفكير المريض من خلال مراقبة العمليّات الأيضيّة (مباشرة ودون لفّ أو دوران). وإليكم المستقبل كما يتخيّله هذا الطّبيب الفيلسوف: «**لم لا نصل غدًا إلى تصوير الأرواح واضطراباتها؟ فنحن نعرف تشخيص الكذب والخداع أو عدم الصّدق. في الواقع، من أجل الخداع، لا بدّ من تفعيل طاقة أو جهاز يكبت الحقيقة أو يتحكّم فيها بمراقبتها بما يكفي حتّى لا تتجاوز الحدّ، وبالتّالي لا تكشف عن نفسها. لكن هذا التّعقيد النّفسي الدّماغي الذي يُولّد نشاطًا مركزيًّا ثنائي القطب يتطلّب استهلاكًا لطاقة الخلايا، ولذلك يُمكننا رصده. فكما يُظهر الماسح الضّوئي الدّماغ وهو في حالة عمل أو خمول، فإنّنا سنكون قادرين قريبًا على التّمييز بين من يستجيب تلقائيًّا ومن يُفكّر أو يُعقّد سلوكه الفكري**»[1]. وهكذا غدا رجل العلم في تعقّبه «الصّور الخلفيّة» باحثًا عن الفرائس الصّغيرة في غفلة عن الطّرائد الكبيرة المارّة أمام عينيه.

(1) فرانسوا داغونييه، «الصّورة في نظر عالم المعرفة»، **مجلّة آفاق وصحّة**، العدد 40، شتاء 1986/ 1987، ص 9.

François Dagognet, «L'image au regard de l'épistémologue», *Prospective et santé*, n° 40, hiver 1986/1987, p. 9.

ومن أجل نقد هذا الوهم المسيطر على عواطف صاحبنا، انظر: دافيد لوبروتون، **الأهواء العاديّة**، م.م.س.

ثمّة أسطورة مؤسّسة للاستخدام الصّارم للمَصْوَرَات الطبّية. وهي أسطورة بالمعنى السوريلي للمصطلح[1]، أي صورة قوّةٍ تجُسّد طاقة معرفيّة وتقنويّة. فالتّماثل قائم بين المعرفة والرؤية، كما لو أنّ الحقيقة النهائيّة للجسد لا يُتوصّل إليها إلاّ بأن تتتبّع الكاميرا أصغر جُزَيْئاته وتصويرها. إنّها الفكرة القائلة إنّ طبًّا مطلقًا تُبشّر به إمكانات أجهزة التّصوير التي تُفضّل المعرفة الدّقيقة بالعمليّات العضويّة، والتّشخيص الخالي من العيوب. لكن تنافس التّقنيات لا يُؤدي بالضّرورة إلى زيادة الكفاءة في علاج المرضى، إذ يخشى العديد من المعالجين أن يكون «سباق التسلّح» هذا على حساب المرضى، وأن لا يرى الجمهور نفسه في هذا النّهج ويغدو غريبًا عنه.

ومن المفارقة أنّ الطبّ مفرط التخصّص يتمّ الطّعن فيه باسم الأضرار الجانبيّة النّاتجة عن علاجاته وعن طبيعته «العدوانيّة»، وما يُغرق فيه مرضاه من سلبيّة، وما يثيره من أسئلة أخلاقيّة حين يضع المجتمع أمام أمر واقع، وما يبثّه من معارف غامضة وما يكشف عنه من نتائج أبعد ما تكون في الغالب عمّا يُثيره من آمال. ومن هنا، فإنّ اللّجوء على نطاق واسع إلى ما يسمّى بالطبّ «البديل» هو انتقاد عملي من طالبي العلاج الذين يبحثون عن علاقة أكثر حميميّة مع الطّبيب،

---

(1) نسبة إلى جوليان سوريل (Julien Sorel) إحدى الشخصيّات الرئيسيّة في رواية **الأحمر والأسود** (*Le rouge et le noir*) للرّوائي الفرنسي ستندال (Stendhal)، وسوريل هو شابّ طموح من أصول متواضعة ومستعدّ للقيام بأيّ شيء لتحقيق أهدافه، ولكنّه أيضًا حسّاس ورومانسي. إنّه يمثّل صراع الطّبقات في المجتمع الفرنسي في القرن التّاسع عشر، وكذلك التوتّرات بين الرّغبة والواجب [المترجم].

وارتياب تجاه تقنيات وعلاجات خالية من المعنى. ذلك أنّ المعرفة الطبّية تميل إلى تغييب الفرد وتاريخه الشّخصي وعلاقته الحميمة بالرّغبة والألم والموت؛ فهي تهمل الإطار العلائقي الذي يندرج الإنسان فيه، ولا تنظر إلاّ إلى «**الآليّة الجسديّة**» بمختلف مظاهرها، ومنها الجانب الوراثي على سبيل المثال. وهذه لا يُمكن أن تُؤدّي إلى معرفة بالإنسان. فمن خلال النّظر إلى المريض باعتباره أحد تفاصيل تغيّر يصيب الجسد أساسًا، وليس كيان الإنسان، يظلّ الطبّ الحديث وفيًّا للثنائيّة الفيزاليّة، حتى ولو قام بتحديثها بشكل عميق. فالطبّ مفرط التّقنويّة بأجهزة مَصْوَرَاته لا يقوم سوى بدفع الانفصام إلى مداه الأقصى، وهذا ما يجعل الشّاشة أحيانًا تستعيد معناها الأصلي بمعنى «الغطاء»[1]

فهذا أحد الوضعانيّين مثل فرانسوا داغونييه يُعلن بارتياح نهاية الطبّ العلائقي (الذي يطالب به المستخدمون بالذّات) حين يُؤكّد أنّه «**بفضل التّقنيات الطّبّية الجديدة، سيتعيّن على الطّبيب أن يتخلّى عن أدواره القديمة كمستشار، أو كاهن يُواسي، أو حتّى مجرّد مراقب يقظ، وأن تتولّى أجهزة الصّور المسؤوليّة**» (المرجع نفسه، ص 9). فإذا اكتفى الطّبيب بهذه المعلومات وحدها واعتبر كلام مريضه مجرّد لغو بلا معنى مقارنة بما تقوله المَصْوَرة، وإذا اقتصر على لعب دور المفكّك

---

(1) ملاحظة من المترجم: «الشّاش ضرب من النّسيج القطنى الأبيض يتميّز برقّته وجودته، يُلفّ على الرأس... وهو لفظ مولّد منقول من اللّغة الهنديّة، منسوب إلى بلدة: شاش... والشّاش أيضًا: قماش يوضع للجروح أو على العمائم، ويُجمع على شاشات». انظر: رجب عبد الجواد إبراهيم، **المعجم العربي لأسماء الملابس**، دار الآفاق العربية، القاهرة، 2002، ص251.

فائق التخصّص لرموز أدوات التّشخيص المستخدمة، فإنّه لا يُشخّص المرض إلاّ بفصله عن التّجربة الفرديّة للمريض ومعاييره، فتحلّ معالجة المعلومات محلّ معالجة الإنسان المريض، بدلًا من أن تكون خطوة فيها: وهذا لا يعدو أن يكون سوى طبّ أعضاء ورسوم بيانيّة.

وقد انتُقد الطبّ بوصفه علم ميكانيك الجسد (وهذا شبيه بما سبق أن قاله أوغست كونت Auguste Comte من أنّ الطّبيب هو بيطار الجسد البشري) أكثر من كونه علاجًا لمريض. وفي هذا الزّمن الذي أضحى فيه الميكانيكيّون يقومون بالتّشخيص الإلكتروني لمحرّكات السيّارات، فإنّ التصاق الطّبيب بأجهزته وانبهاره برقمنة عضو أو وظيفة، يجعل المقارنة بين الطّبيب والميكانيكي أمرًا عادلاً

وهنا، يمكننا أيضًا الإشارة مجدّدًا إلى فرانسوا داغونييه (François Dagognet) ودعمه لهذا الإغراء التّقني للطبّ الحديث: «**نحن نعرف الأطروحة التي ندافع عنها، وهي منتشرة وشائعة على نطاق واسع: الطبّ هو ثمرة تقنيات تصوير، يهدف إلى تحديد العطب وجعله مرئيًّا. ولأنّه يعمل تحديدًا على توضيح الأمور، فإنّه لم يعد يعيش بالظّلال، ولا بالكلمات، بل بالصّور**»[1] وهذا مثال جيّد على تصنيم الصّورة. فالمرض، في هذا الموقف المتطرّف، ليس في نهاية المطاف شأن المريض بقدر ما هو شأن الطّبيب. وفي الوقت الذي يطرح فيه العديد من الأطبّاء أسئلة حول مهنتهم ويدركون الحاجة إلى مراعاة المعطيات الاجتماعيّة والنفسيّة للعلاقة العلاجيّة ويسعون جاهدين من أجل مقاربة أقلّ تجزئة

(1) فرانسوا داغونييه، **فلسفة الصّورة**، م.م.س، ص 114

لمرضاهم، يصبح الإغراء التّقني أكثر حدّة في القطب الآخر. ومن ثمّ، فإنّ مهنة الطبّ اليوم تعيش مرحلة مخاض وتساؤل، وتطرح مسألة المعنى والجسد، أي مكانة المرض.

إنّ الكلّ أكثر من مجموع أجزائه، والجسد الذي يمنح الإنسان وجهه ويُجذّر وجوده ليس مجرّد مجموعة من الأعضاء. وبالمثل، فإنّ الإنسان شيء أكثر من جسده. فالمَصْوَرَات الطبّية الجديدة، رغم فوائدها (لا يطال انتقادنا هنا سوى تحويلها إلى صنم)، تزيد أحيانًا الفجوة بين الطبّ والمستخدمين، وذلك بمنح المعالج (مع تحفّظنا على هذا الاسم في هذه الحالة) وسائل تقنيّة تقوم بتجزئة الجسد الحيّ إلى أقصى مدى ممكن. ويؤدّي استخدام التّقنيات المتطوّرة إلى ازدياد المسافة بين الطّبيب صاحب المعرفة الخفيّة التي يصعب تقاسمها (وهي دائمًا أشدّ خفاءً بالنّسبة لعامّة النّاس) وبين المستخدم الفاقد لكلّ معرفة حول ذاته، والبعيد بحكم وضعه عن استيعاب دلالات ما يعيشه من اضطرابات مقدّر له ألاّ يفهمها.

تُريد الصّورة الطبّية أن تكون سطحيّة بالكامل، أي أن تكشف في النّهاية أعماق ما يمكن رؤيته حقًّا. فهي تُخفي كثافة اللحم الذي يقطعه المشرط في العمليّة التشريحيّة أو التّشريح العلمي أو تُضيء بعض خفاياه بشكل انتقائي بإخضاعه للفحص من خلال إجراءات المَصْوَرَة. إنّها تُنشد شفافيّة الجسد غير مكترثة بالتفرّد، أي بالوجه الإنساني الخالص. وهي تتحاشى الباطن الغائم لعتمة الجسد وتعرّجات تاريخه الخاصّ، لتكشف فقط عن صيغة نموذجيّة، أي في النّهاية أن تختزل قارّة في

خريطة. وهذا هو الحلم الذي طالما سعى إليه الطبّ فيما يتعلّق بجسدانيّة الإنسان منذ أن انحنى أوّل عالم تشريح على أخيه الإنسان لتمزيق جلده، منبهرًا بكتلة الأحشاء التي وجدها هناك، كما لو أنّ ما وراء المسرح أكثر دلالة من الرّكح ذاته.

المَصْوَرَة الذّهنيّة: نظرة المخيال

لقد جرّد الطبّ الصّورة من كلّ ما يتجاوزها، أي من كلّ ذاتيّة، وجعلت من الطبّ ممارسة عقلانيّة تعتمد فعاليّة التّقنيات والمعارف حيثما كان الخيال ضارًّا. ومع ذلك، يستعيد بعض المرضى من خلال الاستخدام المنهجي للمَصْوَرَة الذهنيّة، قوّة خيالهم ويستخدمون موارده لإيجاد طريقهم نحو الشّفاء. وهم غالبًا ما يكونون في حالة متقدّمة من المرض، وأحيانًا في المرحلة النهائيّة من الإصابة بمرض السّرطان. وبمساعدة معالج (أو بمفرده)، يتصوّر المريض اضطراباته العضويّة بطريقته الخاصّة ويطوّر من خلال سيناريو يصنعه في خياله تقدّمه نحو الشّفاء. بل قد يقوم أحيانًا بنسج سرديّة خياليّة انطلاقًا من التّقنيات الموظّفة في علاجه، فيحوّل صور الطّبيب عن مرضه أو الصّور المنشأة بواسطة الحاسوب عن استخدامها العقلاني لتغدو مصدرًا لَمَصْوَرَته الخاصّة التي يُنشئها في خياله. وحينها، تكفّ الصّور التقنيّة عن أن تكون مجرّد مناظر مفتّتة لتغدو صورًا حيّة (مُفعمة بالحياة) يكون فيها المريض حاضرًا بوصفه ذاتًا.

وهكذا يستعيد الجسد الذي حلمنا به بُعده الرّمزي الكامل. ولم يعد يستقي معناه مباشرة من خلال مادّته، بل من خلال ما يُضفى عليه من

معانٍ هي في آنٍ اجتماعيّة ونفسيّة. وباعتماد هذه الطّاقة المستمدّة من أقاصي عالم الخيال، يحشد المريض داخله قوى الشّفاء. ولطالما نُظر إلى المَصْوَرَة الذّهنيّة كوسيلة مساعدة تُعزّز التّقنيات الطبّبه المسىحدمة بالتّوازي (العلاج الإشعاعي، العلاج الكيميائي، إلخ). وقد لجا كوستوغلوتوف (Kostoglotov)، وهو أحد المرضى في رواية **جناح مرضى السّرطان** لألكسندر سولجينتسين، إلى هذه الطّريقة بشكل مكثّف: «**لقد كان بالفعل يشعر بتحسنّ، فقد كان يستلقى بسرور تحت الأشعة، والأكثر من ذلك، يجهد عقليًّا في إقناع خلاياه المريضة بأنّها بصدد التّدمير وأنّ مآلها لا محالة، إذا جاز التّعبير، هالكة**»[1]. بيد أنّ استخدام الصّو الذهنيّة، سواء كانت منظّمة أو غير منظّمة، يستلزم إقبال المريض على الانخراط بنشاط في عمليّة شفائه وتبنّي موقف قائم على اختلاق أمل، وليس على انتظار سلبي لشفاء يأتي مباشرة من الخارج. فمدفوعًا بـ«**إرادة الحظّ**» (جورج باطاي)([2]*)، يختفي المريض (وهذا مصطلح يكشف الرّؤية الطبّية التقليديّة) ويتحوّل إلى فاعل مستقلّ الإرادة يستعيد قدرته على الإبداع الدّاخلي التي غالبًا ما يتخلّى عنها النّاس منذ الطفولة. فتقنيات المَصْوَرَة

---

(1) ألكسندر سولجينتسين، **جناح مرضى السرّطان**، باريس، 1968، ص 106 (التّرجمة الفرنسيّة).

Alexandre Soljenitsyne, ***Le pavillon des cancéreux***, Paris, Julliard, 1968, p. 106 (trad. franç.).

(2) **ملاحظة من المترجم**: يُشير الكاتب هنا إلى كتاب للفيلسوف الفرسي جورج باطاي نُشر في عام 1945، ويتناول مفهوم إرادة القوّة عند فريدريك نيتشه، ويربطه بمفهوم الحظّ، مجادلاً بأنّ إرادة القوّة ليست مجرّد رغبة في السّلطة، بل هي رغبة في تجاوز الذّات والاندماج في العالم. انظر: جورج باطاي، **حول نيتشه: إرادة الحظ**، باريس، 1945

Geoges Bataille, ***Sur Nietzsche: volonté de chance***, Gallimard, Paris, 1945.

الطبّية تركّز هدفها على مادّة الجسد ولا تهتمّ بشرايين المعنى مانحة الحياة والفرح، أو الألم والموت. وعلى العكس من ذلك، تُدرج الصّور الذهنيّة المريض صلب مرضه بنوع من التحدّي يحفّز طاقة الرّموز الخياليّة لتلعب دورها. فمن خلال الحلم بالتّعافي وتتالي خيالات صوره، ومجابهة المرض على مستوى الخيال حيث لا مكان ولا زمان، يستعيد المريض طعم الحياة. ويترسّخ هذا الأمل في قرب التّعافي من خلال الممارسة اليوميّة للتخيّل (إلى جانب الاسترخاء أو السفرولوجيا أو بعض تقنيات الجسد الأخرى) فالإنسان لا يعيش حقيقة الأشياء كما هي، بل يعيش المعنى الذي يعطيه لها. وبابتعاده عن الجسد التّشريحي الفسيولوجي، يعود المريض مجدّدًا إلى مسار المعنى الذي تقوم عليه كلّ فعاليّة حين يكون الأمر متعلقا بالشّفاء، ومن ثمّة يستعيد وحدته كإنسان.

والجسد، رغم كلّ هذه التّقنيات التي تُحاصره بآلاف العيون التي تستكشف مجاهله وتجعلها مرئيّة، لا يكشف سرّه الذي يظلّ عصيًّا على ما لا يُحصى من النظريّات الطبّية أو النفسيّة التي تسعى إلى الإحاطة به. وإذا كانت العيون التقنيّة القريبة بلا شكّ من دواخل الجسد لا تُضيء سوى مظاهر ، فإنّ علينا أن الذّهاب إلى أبعد من ذلك، واستكشاف بواطنه الخفيّة. فماذا لو كانت الطّريق المؤدّية إلى الخروج من المتاهة موجودة في مكان آخر؟

الفصل العاشر

طريق الشكّ: الجسد الزّائد في العلوم التقنية

طريق الشكّ

يبدو أنّه يُوجد مساران متباينان يعكسان رؤى العالم المعاصر تجاه جسد الإنسان. الأوّل هو مسار الشكّ والاستبعاد بسبب قلّة معارفنا بشأنه، وما يتميّز به من هشاشة وثقل وعطوبة. وهذه هي الرّؤية الحديثة والعلمانيّة للسّقوط في الجسد، حيث يكون الجسد، من منظور شبه عرفاني تقريبًا، الجزء الملعون من الشّرط الإنساني، أي الجزء الذي توافقت التّقانة والعلم على إعادة تشكيله وصياغته و«جعله غير مادّي»، من أجل تحرير الإنسان، بشكل ما، من وزر تجذّره في الجسد.

والثّاني، وهو على العكس من ذلك، وفي تضادّ مع المسار الأوّل، يرى أنّ الخلاص يكون عبر الجسد من خلال احترام إحساسه، والعناية بمظهره وجاذبيّته، والهوس بشكله ورفاهيّته، والسّعي إلى إبقائه شابًّا على الدّوام. وقد شهدنا في السّنوات الأخيرة ازدهار سوق تستهدف الجسد من خلال تسويق مستحضرات التّجميل، والعلامات الجسديّة، والعناية بالجمال، وقاعات الألعاب الرياضيّة وكمال الأجسام، وعلاجات

التّخسيس، والحفاظ على اللّياقة البدنيّة، والبحث عن الرفاهيّة، وتطوير العلاجات الجسديّة، أو على مستوى آخر الانتشار الواسع لرياضة المشي.

بيد أنّنا نجد في الحالتين أنّ الجسد ينفصل عن الإنسان الذي يجسّده ويُنظر إليه ككيان مستقلّ عنه، بدل أن يكون مصدر هويّة الإنسان الذي يمنحه الحياة. وهذا ضرب من الانقسام الوجودي يجعل الفرد في تعارض مع جسده الذي يعتبره شيئًا مختلفًا عنه. وعلاوة على ذلك، فإنّ الصّور الإعلانيّة التي تؤكّد على ضرورة الشّكل والاهتمام بالذّات وما إلى ذلك، غالبًا ما تقوم في عروضها بتفتيت وحدة الجسد، وهو تفتيت يعكس تفتّت الفرد اليوم. وسواء كان الجسد جزءًا ملعونًا أو وسيلة خلاص تحلّ محلّ الرّوح في مجتمع علماني، فإنّ نفس التّمييز الذي يضع الإنسان في موقف خارجي تجاه جسده، هو السّائد. فالنّسخة الحديثة من الثنائيّة تضع الإنسان في مواجهة جسده، لا في مواجهة الرّوح أو العقل كما كان الأمر في الماضي.

وقد ظلّت الثّقافة العلميّة، منذ نهاية عصر النّهضة، مفعمة بوهم التحرّر من هذا المعطى المتناقض والمراوغ والهشّ الذي يُمثّله الجسد. وهذا وهم يتعارض مع حقيقة أنّ اختفاء الجسد يعني أيضًا اختفاء الإنسان. بل إنّ اللّجوء إلى الرّؤية الميكانيكيّة للتّفكير في الجسد لا يعدو في هذا الصّدد سوى طرد للرّوح. ذلك أنّ الجسد لو كان حقًّا آلة، لما كان عرضة للشّيخوخة والهشاشة والموت. فمقارنة بالآلة، لا يمكن لجسد الإنسان إلاّ أن يكون ضعيفًا. وبتطوّرها، لم تتوقّف التّقنية العلميّة عن إقصاء الجسد المحض عن دائرة الشّرط الإنساني. ولكن كيف يمكننا

إلغاء الجسد أو جعله أكثر كفاءة من خلال استبدال بعض عناصره دون أن نُفسد الوجود البشري ذاته؟ إلى أيّ مدى يمكن دفع الانفصال بين الإنسان وجسده؟ وهل الجسد عضو زائد في الإنسان[1]؟

لقد كُتب تاريخ الجسد في العالم الغربي منذ عصر النّهضة بتأثير متزايد من الرّؤية التقنيّة العلميّة التي تميّزه عن الإنسان وتختزله إلى نسخة فريدة من الآليّة. وعندما يُسحب البعد الرّمزي من الجسد، فإنّه لا يبقى منه سوى مجموعة دواليب متّصلة ببعضها ضمن ترتيب تقني لوظائف قابلة للاستبدال. ومن هنا، فإنّ ما يبني وجود الجسد لم يعد عدم قابليّة المعنى للاختزال، بل قابليّة استبدال العناصر والوظائف التي تضمن انتظامه.

وبنزعه تجريديًّا عن الإنسان كما يُنزع الثّوب، وبإفراغه من طابعه الرّمزي، غدا الجسد أيضًا مفرغًا من بُعده القيمي. وبتجريده من هالته الخياليّة، غدا مجرّد غلاف إضافي للذّات، أي غلافًا يخضع بأكمله لـ «**قابليّة العناصر للتّناظر وتَحَدُّدِها بالكلّ**»، أي إلى رمز للشّرط ما بعد الحداثي حسب تعبير جون فرانسوا ليوتار[2] فقد جعل التقدّم التّقني والعلمي من جسد الإنسان سلعة أو مجرّد شيء مثل أي شيء آخر. وبهذا أضحت

---

(1) انظر: دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، م.م.س.

(2) **توضيح من المترجم**: جون فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard): فيلسوف فرنسي اشتهر بأعماله حول ما بعد الحداثة، وتحديداً كتابه **الوضع ما بعد الحداثي** الذي يجادل فيه بأنّ ما بعد الحداثة حالة تتميّز بتعدديّة الآراء وتآكل السرديّات الكبرى. كما يؤكّد على أهمّية اللّغة والخطاب في تشكيل المعرفة والهويّة. انظر:
Jean-François Lyotard, ***La condition postmoderne***, Paris, Les éditions de minuit, 1979, 108 p.

الرّؤى الميكانيكيّة لفلاسفة القرنين السّابع عشر والثّامن عشر بعد فترة طويلة، متجسّدة في الواقع بشكل فريد. فهي التي مهدّت لإضفاء طابع موضوعي على الجسد لم يكفّ من حينها عن التمدّد، وكان أولئك الفلاسفة أوّل من جعل من الممكن التّفكير في إضفاء طابع تقني على الجسد، وهذا ما نراه يزدهر اليوم. ومهما كانت الحال، فإنّ الجسد البشري بعد أن فقد هالته منذ فيزاليوس ليغدو مجرّد شيء لا يختلف كثيرًا عن الأشياء الأخرى من حيث القيمة الاجتماعيّة، يصل الآن إلى «**عصر إعادة إنتاجه تقنيًّا**».

تشظّي الذّات: استئصال الأعضاء وزرعها

أحدثت الأبحاث التشريحيّة قطيعة إناسيّة أولى من خلال المطالبة، ضدًّا عن رغبة المجتمعات، بالحقّ في أن تكون الجثّة البشريّة محض شيء يُمكن أن نفكّكه منهجيًّا لإنتاج معرفة، أي تحويل الجثّة إلى «**مثال جيّد عن الآلة البشريّة**». ومن ثمّ، تخلّت تلك الأبحاث عن القيم الشعبيّة التي تعتبر الجثّة إنسانًا لم يتغيّر منه سوى المظهر وما يزال مقدّسًا في شخصه، وفضّلت المعرفة على حساب كرامة الإنسان الميّت. ومع استئصال الأعضاء وزرعها، أضحت مكانة الجسد البشري، للمرّة الثّانية في تاريخ الطبّ، موضوع نقاش مكثّف وممارسات تقسم جزئيًّا الخطاب الاجتماعي، وتجبر كلّ فرد على اتّخاذ موقف صعب، وتؤدّي إلى سنّ تشريعات مختلفة (ومتغيّرة) من دولة إلى أخرى. وبين الطّبيب والمريض الذي ينتظر عمليّة الزّرع، يتوسّط إنسان آخر ما يزال حيًّا وفي صحّة جيّدة لحظة التّفكير في الزّرع، ولكن يجب انتظار موته حتّى تغدو عمليّة الزّرع تلك ممكنة، وهذا ما يُثير مسألة

موافقة هذا الشّخص الذي سيُؤخذ منه العضو، إذ ما تزال الأسئلة حول عمليّات زرع الأعضاء مسكونة بهاجس الأصل البشري للعضو المزروع. والمكانة الممنوحة للجسد هي حجر الزّاوية في مكانة الذّات، وأيّ تغيير في الجزء الجسدي للإنسان هو تغيير للذّات. فالإنسان لا يملك جسدًا، بل هو جسد. وتُحدث عمليّات زرع الأعضاء قطيعة إناسيّة في مجتمعاتنا المعاصرة التي تستغلّ الأجساد في مساعدة المرضى من خلال إمكانيّة تعويض بعض الأعضاء بأخرى. لكن الفرد ليس مجموع أعضائه، فالجسد هو مادّة هويّة، وهو ما يجعل زراعة الأعضاء تجربة غير هيّنة بالنّسبة إلى المريض؛ حيث يصاحبها اهتزاز في الهويّة يتفاوت في حدّته ومداه.

فالشّخص الذي كان يُعتبر ميّتًا قبل بضع سنوات، لا يُعتبر كذلك اليوم. وعلى العكس من ذلك، فإنّ من كان يُعتقد في السّابق أنّه ما يزال حيًّا أضحى اليوم من الممكن إعلان وفاته. وما أن غدا الموت مفهومًا طبّيًا، حتّى أصبح متأرجحًا حسب الاعتبارات التقنيّة أو القانونيّة لممارسته. ومن ثمّ، تمّ طرح فكرة الموت الدّماغي لجعل استئصال الأعضاء عملاً مشروعًا. وبهذا وُضع حدّ «**حيوي-سياسي**» يُنظّم العلاقة بالمريض الذي يدخل في غيبوبة عميقة[1].

---

(1) انظر: مارغريت لوك، **ميّت مرّتين: زراعة الأعضاء وإعادة اختراع الموت**، بيركلي، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 2002؛ جورجيو أغامبين، **الإنسان المستباح: السّلطة السياديّة والحياة العارية**، باريس، 1998 (التّرجمة الفرنسيّة).

-Margaret Lock, ***Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death***, Berkeley, University of California Press, 2002.

- Giorgio Agamben, *Homo sacer.* ***Le pouvoir souverain et la vie nue***, Paris, Le Seuil, 1998 (trad. franç.).

ويتمّ أخذ الأعضاء من أشخاص متوفّين دماغيًّا نتيجة حادث أو انتحار أو تمزّق الأوعية الدمويّة. ويسمح الاحتفاظ بالمريض في قاعة العناية المركّزة باستئصال بعض أعضائه، لكن ذلك يتطلّب تمزيق جسد إنسان ما يزال يُظهر كلّ مظاهر الحياة، وكان ما يزال موجودًا قبل بضع ساعات. وتقوم فكرة الموت الدّماغي، التي تُطابق بين تدمير الدّماغ وموت الإنسان، على ثنائيّة الجسد والرّوح والامتياز الممنوح للأخيرة. ففي مجتمعاتنا الغربيّة، تتطابق الإنسانيّة مع الرّوح أو العقل، بينما تربطها رؤية أكثر علمانيّة بالدّماغ. وتشير فكرة الموت الدّماغي إلى رؤية بيولوجيّة بحتة للإنسان تجعل موت الدّماغ هو موت الرّوح، وبالتّالي موت الفرد، لأنّه لم يبق سوى «جَسَد حَيٍّ»، ولكن في منزلة بين الحياة والموت لا يُمكن تصوّرها. إنّ تعريف الإنسان بالوظائف العليا للوعي، وللعقل وحده، يُثير مسائل ما تزال عصيّة عن الحلّ. ذلك أنّ الدّماغ ليس هو الذي يفكّر أو يعيش أو يثير المشاعر، بل الشّخص هو من يقوم بذلك. وفي الحبّ أو الحنان، نحن لا نحضن عقل الآخر، بل جسده ولحمه، وما يُؤثّر فينا هو عيناه وأسرار وجهه. وما لم يكن الجسد بالفعل وهمًا ناشئًا داخل مختبر، فإنّه سيظلّ هو المكان الوحيد الذي يظهر فيه الإنسان، وليس فقط دماغه. وبالنّسبة للعديد من المعاصرين، فإنّ التّناقض بين جسد المحبوب الذي نحضنه وبين فكرة هذا الجسد كمستودع للأعضاء وجماع وظائف بيولوجيّة، غير قابل للحلّ.

وتتحمّل الأسرة المطلوبة منها التبرّع بعضو أحد أفرادها في نفس الوقت قساوة الفراق، ومسؤوليّة اتّخاذ قرار مزلزل لكيانها. فبمجرّد

الموافقة، يشعر الأقارب أحيانًا بانزعاج عند وداع الشّخص المحبوب للمرّة الأخيرة. فهو حيّ في عيونهم، ويشعرون بدفء حضوره، تمامًا كما كان في السّاعات السّابقة؛ ووجهه على وشك الابتسام؛ وصدره يرتفع بانتظام؛ والأهمّ من ذلك أنّ قلبه ما يزال ينبض. إنّ الموت الدّماغي هو تصوّر خاصّ بالثّقافة الطبّية، وهو يتعارض بشدّة مع حساسيّة خارجيّة تجاه هذه المعرفة. ومع أنّ الطّبيب يشرح بمعاييره حتميّة موت المريض، إلاّ أنّ العائلات تستمرّ في رؤية أحبّائها أحياءً، ولا تتقبّل دائمًا فكرة أنّهم ماتوا، وتشعر أحيانًا بالذّنب الشّديد لأنّها وافقت.

وقد أظهرت دراسة هولنديّة أُجريت على الأشخاص الذين وافقوا أو رفضوا التبرّع بأجزاء من أحبّائهم، النّدم لدى بعضهم على رفضهم ذلك، وكذلك النّدم لدى البعض الآخر على تصرّفهم بهذه الطريقة تجاه جثمان الشّخص المحبوب. وقد أُجريت المقابلات بعد مرور سنة إلى سنتين على الوفاة. وقد أثارت الذّكريات شجون امرأة كانت من بين المستجوبين، فغادرت غرفة المقابلات وهي تبكي بعد أن قالت للمحقّق بخصوص ابنها البالغ من العمر 20 عامًا: «**لا يمكنني تحمّل فكرة أنّه قد يكونون قطّعوا جسده، فهو لطالما كان فخورًا به**»[1] ويعتبر قسم من الغربيّين أنّ الموت الدّماغي ليس هو الموت «**الحقيقي**».

(1) توني تيمسترا وآخرون، «تجربة الأقارب الثكالى الذين المانحين أو الرّفضين الإذن بالتبرّع بالأعضاء»، **مجلّة طبّ الأسرة**، المجلّد 9، العدد 2، 1992، ص 141

Tony Tymstra & al,, «Experience of bereaved relatives who granted or refused permission for organ donation», *Family Practice*, vol. 9, n^{O} 2, 1992, p. 141.

ففكرة الموت الدّماغي جزئيّة، بل هي جزئيّة أيضًا ومجرّدة بالنّسبة إلى أولئك الذين لا يشاركون في الثّقافة الطبّية العقلانيّة. ففكرة «الجثّة الحيّة» مبهمة وتصدم الحساسيّات. ففي اليابان، لا يتمّ قبول فكرة الموت الدّماغي كمعيار لوفاة الفرد[1] ولهذا السّبب، ولأسباب أخرى دينيّة مرتبطة بوضع الإنسان بعد الموت، ولأنّ التّقاليد اليابانيّة لا تفهم أن يتلقّى فرد على مثل هذه الهبة السخيّة من شخص مجهول، فإنّ استئصال الأعضاء من الجثث نادر الحدوث. ومن ثمّ، فإنّ الغالبيّة العظمى من عمليّات زرع الكلى في اليابان، على عكس الولايات المتّحدة أو أوروبّا، تتمّ بين مانحين أحياء من ذوي القرابة وبموافقتهم. وهذه المعارضة القويّة للحساسيّات اليابانيّة تجاه أخذ أعضاء من الجثث، هي ما دفع هذا البلد نحو تطوير تقانة الأطراف الاصطناعيّة بشكل كبير.

وتجعل قصّة قصيرة للكاتب حنيف قريشي[2] من الجسد «**عدّة**» يمكن لمن شاء من الأثرياء التخلّص منها من خلال زرع دماغه في جسد شخص

(1) مارغريت لوك، ميّت مرّتين، م.م.س، الفصل 5؛ إميكو أوهناكي تيرني، «موت الدّماغ وزرع الأعضاء: الأساس الثّقافي للتّقانات الطبّية»، مجلّة **الإناسة راهنًا**، المجلّد 35، العدد 5، 1994؛ إيرين مكارثي، «فلسفة غير ثنائيّة: الجسد في الفلسفة اليابانية المعاصرة»، في: إيزابيل لاسفيرجناس (تحرير)، الجسد والعلم: الجسد والعلم. الرّهانات الثقافيّة والفلسفيّة، مونريال، 1999.

- Emico Ohnaki-Tierney, «Brain death and organ transplantation: Cultural basis of medical technlogies», *Current Anthropology*, vol. 35, n° 5, 1994;
- Erin McCarthy, «Une philosophie non dualiste: le corps dans la philosophie japonaise contemporaine», *in* Isabelle Lasvergnas (dir.), ***Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques***, Montréal, Liber, 1999.

(2) حنيف قريشي، الجسد، باريس، 2003.

Hanif Kureishi, ***Le corps***, Paris, Christian Bourgois, 2003.

متوّفى محفوظ بعناية في غرفة تبريد. وتوفّر بعض المستودعات المجهّزة بتقنيات عالية فرصة متجدّدة باستمرار لاستبدال الجسد بآخر تحاشيًا للموت، ومن ثمّ إمكان استئناف الوجود دون ضرر، ودون اكتراث بحدود مادّية أو زمنيّة. ولا تقتصر عمليّة زرع الأعضاء على ضرورة بتر جزء من جسد إنسان لاستبداله بعضو من إنسان آخر متوفّى، بل يتضمّن ذلك بالطّبع علاجًا صارمًا لتثبيط المناعة عند متلقّي عمليّة الزّرع طوال حياته من أجل منع أيّ احتمال للرّفض. كما أنّه ومن الضّروري التأكّد بانتظام من تطابق العلاج مع حالة الهشاشة التي تخلّفها العمليّة، إذ تصبح الصحّة أكثر اهتزازًا، وتُؤدّي بشكل أو بآخر إلى حياة مدعومة طبّيًّا. فابتهاج المرء باستعادة أنفاسه وطاقته وحرّية حركته، لا يكتمل إلاّ في ظلّ قيود طبّية، كما يتطلّب تحوّلًا داخليًّا في الذّات لقبول هذا الوضع الجديد.

ومع ذلك، فإنّ متلقّي الزّرع يشعر أحيانًا بأنّ العضو الذي تلقّاه هو مثيل هديّة مسمومة. فخلافًا للرّؤية الميكانيكيّة لجسد الإنسان، فإنّ إزالة عضو من جسد إنسان ميّت لإعطائه لآخر من أجل شفائه من مرض، لا يخلو من تأثير على الشّعور بالهويّة عند المتلقّي. أوّلاً، لأنّه يجعله مدينًا تجاه الواهب. ودعونا هنا نبدّد بعض الغموض، فنقول إنّ فكرة «الهبة» في التّشريع الفرنسي غير مناسبة للعديد من «الواهبين» الذين تمّ بالأحرى «الاستيلاء» على أعضائهم، إمّا لأنّهم لم يسجّلوا أسماءهم في سجلّ الرّفض أو لم يُفكّروا إطلاقًا في هذا الاحتمال. فمفهوم «الهبة» يتضمّن إرادة إيجابيّة (وهذا هو الحال بالفعل لدى العديد من المانحين)، لا مجرّد موافقة مفترضة. ومن ناحية أخرى، وفي جميع

الحالات، فإنّ المتلقّي يشعر بأنّ العضو الذي تلقّاه بوصفه هبة (وهذا ما يضمن له راحة البال). ففي المجتمعات البشريّة، تتطلّب الهديّة معاملة بالمثل تضمن المساواة في الكرامة بين أطراف التّبادل. فالتلقّي يعني الردّ على الهبة بشكل أو بآخر، سواء كان ذلك عن طريق الاعتراف أو الامتنان. فإذا فشل المتلقّي في ردّ الجميل، أضحت سمعته سيّئة. فالهبة «**تُلزم**» من يقبلها، والقبول بها أمر محفوف بالمخاطر لأنّه يجعل المتلقّي رمزيًّا في وضع المدين. وفي حالة استحالة الردّ عليها مادّيًا، ولو لأسباب خارجة عن الإرادة ومرتبطة بوفاة الواهب، فإنّ المتلقّي يعيش شعورًا بالذّنب لعجزه عن الإيفاء بأخلاقيّات الهبة، ويتولّد لديه شعور لامتناهٍ بالدَّيْن يظلّ يتردّد صداه طول حياته في صورة تأنيب ضمير أو إفراط (في الامتنان مثلاً) يجب التخلّص منه. ويذكر مارسيل موس أنّ لفظ «gift» (الهبة) في اللّغات الجرمانيّة القديمة يعني في الوقت نفسه «الهديّة» و«السُمّ». كما يُشير أصل الكلمة اليوناني أيضًا إلى نفس التّناقض في المعنى. ويذكّرنا اللاّوعي اللّغوي بأنّ الهبة المقبولة تربط بين المانح والمتلقّي بها يُشبه السّحر الذي يطال المتلقّي ما لم يتمكّن من إلغاء تأثيره بالردّ بهبة مقابلة ذات قيمة مساوية لها رمزيًّا[1]

(1) مارسيل موس، «مقالة في الهبة»، **علم اجتماع وإناسة**، باريس، 1950، ص 159؛ آلان كاييه، **إناسة الهبة**، باريس، 2000. وانظر أيضًا: كوزيمو مازوني، «الهبة هي الدّراما: الهبة المجهولة والهبة الاستبداديّة»، **المجلّة الفصليّة للقانون المدني**، أكتوبر وديسمبر 2004، ص. 701 وما بعدها؛ دافيد لو بروتون، **الجسد الحيّ**...، م.م.س.

- Marcel Mauss, «L'essai sur le don», ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950, p. 159.

- Alain Caillé, ***Anthropologie du don***, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

لكن في عمليّات زرع الأعضاء، يستحيل الردّ الرّمزي بسبب موت المانح الذي جعل الاستئصال ممكنًا، وهو موت يصعب على المتلقّي نسيانه لأنّه سبب شفائه. فهو مدين بحياته لموت إنسان آخر بات يحمل عضوًا منه داخل جسده. ولأنّ هذا الدَّيْن لا نهائي بسبب عدم إمكان تسديده رمزيًّا بفعل موت المانح، فإنّ المتلقّي يكافح أحيانًا لدرء سحره، سواء باعتماد خطط أو قرارات شخصيّة («سأساعد الآخرين بدوري»، «أنا أيضًا سأتبرع بأعضائي عند وفاتي»)، أو بالتزامه نشر فكرة التبرّع بالأعضاء، وتقديم الدّعم النّفسي للمقبلين على عمليّات زرع، وهي أشكال من مقاومة ذاك الشّعور بالدَّيْن ووسيلة فعّالة لتخفيف وطأته. فخيريّة التّساند المتبادل، الذي يكمن في قلب الخطاب الطبّي وجمعيّات المانحين، قد تُخفي أحيانًا بشكل سيِّئ، الإحساس الطّاغي بالدّيْن.

ومن المؤكّد أنّ المريض يكون متردّدًا حيال العضو الذي يخذله، لكنّ وضعه لا يسمح له باستقبال عضو من غيره، رجلاً كان أو امرأة. «**فالغرابة لا تأتي من الخارج إلاّ لكونها ظهرت أوّلاً من الدّاخل**»[1] فالشّعور بأنّ العضو المزروع ما يزال يحمل فرديّة «المانح» يثير تساؤلاً مجنونًا حول هويّة هذا الشّبح الذي مثّل موته فرصة خلاص غريبة للمتلقّي[2]

- Cosimo Mazzoni, «Le don, c'est le drame. Le don anonyme et le don despotique», *Revue Trimestrielle de droit civil*, octobre & décembre 2004, p. 701 sq.

(1) جان لوك نانسي، **الدّخيل**، باريس، 2000، ص 17

Jean-Luc Nancy, ***L'intrus***, Paris, Galilée, 2000, p. 17.

(2) من الصّعب أيضًا التّعامل مع عمليّة زرع عضو من متبرّع حيّ من الأقارب كما هو الحال في زرع الكلى، حيث ينضاف إلى ثقل الدَّيْن الشّعور بالذّنب نتيجة تشويه الآخر والخوف

ويُؤدّي إدماج العضو المزروع ليغدو جزءًا من الذّات إلى أزمة داخليّة تختلف حدّتها ومدّتها باختلاف الأفراد، وتاريخهم الشّخصي، والظّروف النفسيّة عند الزّرع، ونوعيّة دعم الأسرة والرّعاية الطبّية المصاحبة لها. فزرع الأعضاء هو تدخّل في الهويّة إضافة إلى التدخّل في العضويّة. ولئن كان الخطاب الطبّي المتشبّث بميكانيكيّة الجسد يُنكر أيّ اهتزاز في الهويّة الشخصيّة للمتلقّي، إلاّ أنّ عمليّة الزّرع تفتح الطّريق أمام تأثير محتمل للخيال المرتبط بالواهب المجهول للعضو وللحياة. فالعضو الغريب يُحدِث خرقًا في واقع الفرد وفي صورته عن جسده، إذ تذوب حدود الشخصيّة وتتعرّض لضروب شتّى من الأوهام. فيشعر المتلقّي بوجود إنسان غريب داخله، ويحسّ وكأنّه يفقد جزءًا من ذاته.

ولطالما سمعنا عبارات شائعة عند المتلقّين مثل: «**أشعر بوجود إنسان آخر داخل جسدي، أقوى منّي. وكأنّ نصف جسدي يفلت من إرادتي**»؛ «**لم أعد أعرف بالضّبط من أنا**»؛ «**أشعر وكأنّني استبدلتُ جسدي بآخر**»، وهي تعبيرات عن شعور يتنامى مع تزايد معاناة المتلقّي لعمليّة الزّرع وتزايد الأعراض الجانبيّة للأدوية المضادّة للرّفض التي أضحت رفيقًا يوميًّا ودائمًا له.

وباعتباره بضعة من إنسان آخر، فإنّ العضو المنقول يُغذّي الأوهام حول هويّة «المانح» ومدى تأثير خصائص هذا الشّخص الغريب في ذات المتلقّي، بعد أن أصبح ضيفًا غير مرغوب فيه مدى الحياة. فهو قد

من أن يمرض بدوره. فإعادة خلق الذّات تصطدم بوجه الشّخص الذي نُدين له بحياتنا عند قبوله طوعيًّا بتشويه ذاته.

يُغيّر الأمور نحو الأفضل أو الأسوأ. فزرع كلية المرأة في جسم رجل يجعله يخشى فقدان رجولته؛ كما تشعر المرأة التي تتلقّى كلية رجل بقلق مشابه بشأن أنوثتها، كما يخشى الشابّ المتلقي كلية رجل مسنّ أن يُؤدّي ذلك إلى الإضرار بحياته المستقبليّة، بينما قد يسعد رجل مسنّ بالحصول على قلب أو كلية شابّ ويرجو أن يُحقّق من ذلك بعض «فائدة». ويقوم بعض المتلقّين أو أقاربهم بمتابعة أخبار وفيات الحوادث التي جدّت في الأيّام أو السّاعات التي تسبق عمليّة الاستئصال بحثًا عن آثار «المانح» المحتمل، فيتولّون التقصّي عن أخلاقه ومهنته ليبنوا سرديّات قائمة على معلومات هزيلة لا يهتمّ بها الأطبّاء عادة (**«كان عمره عشرين عامًا»**، **«هو سائق شاحنة»**، **«كان عائدًا من إجازة»**، وما إلى ذلك). وتغرق الحدود العضويّة في بحر الوهم الذي يُثيره العضو المزروع. هذا إضافة إلى أنّ الأعضاء ترتبط، في المتخيّل الجماعي، بصفات أخلاقيّة أو جسديّة معيّنة: فتشير الكليتان إلى القوّة التناسليّة؛ والقلب إلى الذّكاء والحدس والعاطفة، والكبد إلى الشّجاعة والغضب؛ والرّئتان إلى النَّفَس، إلخ.

إن إزالة عضو من جسد شخص وزرع آخر مكانه لا يفتح ثغرة في الجسد فحسب، بل تُحدث أيضًا جرحًا عميقًا في القيم، وتمسّ علّة وجود المريض ذاته. ويتساءل جان لوك نانسي (Jean-Luc Nancy)، وهو فيلسوف أُجريت له عملية زراعة قلب، حول هذا الموضوع بشكل مؤلم: **«إنّ الشّيء الذي يشفيني هو نفسه ما يُسعدني أو يُشقيني، فما يُطيل عمري هو نفسه ما يجعلني أشيخ قبل الأوان. فقلبي أصغر منّي بعشرين عامًا، وبقيّة جسدي أكبر منّي باثنتي عشر عامًا (على الأقلّ). وبما أنّني صَغُرْتُ**

وشِخْتُ في الوقت نفسه، فقد غدوتُ بلا عمر محدّد، وفقدتُ عمري. وبالمثل، فقدتُ العمل دون أن أتقاعد» (ص 41). إنّ وضعيّة متلقّي عمليّة الزّرع تجعله في منزلة بين منزلتين، والحال أنّه يُريد أن يستقرّ أخيرًا داخل هويّة ثابتة. وهذا المزيج من الحياة والموت، ومن الذّات والآخر، حيث تُلغى كلّ حدود رمزيّة، يزعزع تصوّرات المرء ويضعه في موقف من يتعرّض لانتهاك شديد، يضاف إلى ذلك حقيقة أنّه يمتلك جسد إنسان آخر وكذلك فقدان حدود هويّته: لقد أضحى الآخر في صميم الذّات.

ويضطرّ متلقّي عمليّة الزّرع إلى شكل من الحزن الارتجاعي نتيجة الحاجة إلى إعادة بناء وجوده من خلال استبطان فقدان جزء من ذاته، وصعوبة تقبّل عضو من إنسان آخر. وتتوالى الفترات العاطفيّة المتناقضة تباعًا. وبمرور الزّمن، يحدث الاستبطان، ويندمج العضو في صورة الجسد، حتّى وإن كانت ذكرى المانح تطفو أحيانًا على السّطح، وتوقظ أحلام اللّيل شبحها. ويستعيد المتلقّي بعضًا من طعم الحياة الذي كان محرومًا منه لو لم يمرّ بهذه المرحلة. لكن هذه الرّحلة لا تستبعد استمرار الشّعور بالدَّيْن وبالغرابة المزعجة، وبالقلق المبهم تجاه تجاوز الخطّ الرّمزي الفاصل بين الحياة والموت. فالحاجة اليوميّة على مدى الحياة للأدويّة المثبّطة للمناعة بآثارها الجانبيّة الكبيرة، من أجل مكافحة رفض الجسد للعضو المزروع، تُذكّر بشكل مستمرّ بهشاشة هذا التّحالف مع «الآخر الكبير» (l'Autre) ومع الموت. فلا مجال للنّسيان بسبب الحاجة إلى الخضوع لرقابة دائمة ومساعدة طبّية مستمرّة.

ويستمرّ الإحساس بالهويّة عند متلقّي عمليّة الزّرع في التغيّر وفق حالات الجسد النّاجمة عن تأثيرات العضو المزروع والأدوية المضادّة للرّفض التي قد تكون أحيانًا ثقيلة جدًّا. وفي هذا الخصوص، يكتب جان لوك نانسي قائلاً: «**تخرج من المغامرة ضائعًا. لم تعد تتعرّف على ذاتك: بل إنّ «التعرّف» يفقد كلّ معنى. وسرعان ما تغدو مجرّد حالة من الشّعور بالتردّد والضّياع، تعيش حالات غائمة غير محدّدة بوضوح من الآلام والعجز والفشل. ويُصبح الرّجوع إلى الذّات مشكلة، وصعوبة، وغموضًا**» (ص 39). فالتغيّر لا يطال الحالة الجسديّة فحسب، بل يطال الذّات أيضًا، أي حقيقة أن تتحوّل إلى آخر، وأن يستحيل عليك التعرّف على ذاتك. وقد يكون أسوأ ما في الأمر أحيانًا هو ظهور أمراض نجهد في الاعتراف بأنّها «أمراضنا» لأنّها نتاج تدنّي المناعة. وهنا، يستحضر جان لوك نانسي بعض الفيروسات (القوباء المنطقيّة، والفيروس المضخّم للخلايا) التي كانت خاملة ولكنّها استيقظت بسبب تعطّل مناعته التي قد يموت لو فقدها.

لكن معظم من تلقّى عمليّات زرع الأعضاء يتكيّفون مع حالات الألم أو الشكّ هذه، معتبرين أنّها الثّمن الواجب دفعه للبقاء على قيد الحياة. وإذا كان الأمر ينتهي إلى قبول وضعهم الملتبس بشكل أو بآخر، فإنّ آخرين يتأثّرون باقتحام عضو غريب أجسادهم وعدم القدرة على تحمّل الدَّيْن. ويصف بعض الكتّاب المضاعفات النفسيّة المرضيّة النّاتجة عن عمليّات زرع الأعضاء: الاكتئاب، وتبدّد الشخصيّة، والبرود، واليأس الذي قد يؤدّي أحيانًا إلى الانتحار. فالمتلقّي يُواجه محنة تحديد

نرجسي ساحق لهويّته تجاه هويّة المانح المجهول، ويفشل في تعبئة دفاعاته ضدّ ما يعتبره اقتحامًا لجسده واضطهادًا لذاته. فعمليّة الزّرع هي محنة انحلال الذّات وامتلاكها من قبل آخر. وقد يكون رفض عمليّة الزّرع أحيانًا نتيجة عضويّة لرفض نفسي أعمق، تتفاعل فيه الجوانب السّابقة للوعي وغير الواعية للمريض. وإلى جانب التّوافق الحيوي للأنسجة يُضاف التّوافق النّفسي، وهو مفهوم أكثر غموضًا يُوضّح بدقّة الاستحالة الإناسيّة لتصوّر الإنسان آلة.

إنّ اضطرابات الشخصيّة التي تلي عمليّات زرع الأعضاء عند بعض المرضى، وسواء كانت طفيفة أو خطيرة، تُظهر حِيَل الرّمزي في فرض نفسه رغم تشبّث الخطاب الطبّي بأنّها مجرّد عمليّات محض ميكانيكيّة: أي استبدال جزء معطوب من آلة الجسد بآخر أكثر كفاءة. لكن القلب ليس مضخّة، والكُلْيَة ليست محطّة تنقية، والرّئتان ليست منفاخًا، إذ لو كان الأمر كذلك، لكان الإنسان بالفعل آليّة مكوّنة من أجزاء قابلة للتّبديل، ولن تثير عمليّات زرع الأعضاء أيّ أسئلة نفسيّة أو أخلاقيّة، لا قبلها ولا بعدها، تمامًا كما لا يوجد أيّ اعتراض أخلاقي على تغيير دواليب ساعة عاطلة. والعنصر الجسدي المندمج في جسد المتلقّي ليس شيئًا غُفْلاً، بل هو مُحَمَّلٌ بقيم وأوهام، وبضعة من شخص آخر، ويثير مسألة حدود الهويّة، والحدود بين الذّات والآخر، وبين الموت والحياة عند الذّات وعند الآخر. وقبل أن تكون عمليّة الزّرع ناجحة طبّيًا، فإنّ نجاحها مشروط بالعلاقة الرمزيّة المنعقدة مع المتلقّي. ومن هنا، قد تكون عمليّة الزّرع واحدة من أكثر التّجارب

الإنسانيّة إثارة والأصعب تحمّلاً على الرّغم ممّا تُحقّقه من مكاسب صحّية واستقلاليّة.

وفي التّقليد العلمي للمجتمعات الغربيّة منذ نهاية عصر النّهضة، يتمّ تمييز الجسد بدقّة عن الإنسان ويتمّ اختزاله في نسخة خاصّة من الآليّة. فيتمّ تمثيله عادةً على أنّه مختلف عن الشّخص الذي يجسّده، ويُشبّه بآلة. فالطبّ إذن هو علم الجسد المصاب بمرض وليس علم الإنسان المريض. لكن فصل الإنسان عن جسده، ومعاملته كنموذج ميكانيكي يُفرغ الجسد من المعنى والقيمة، وسحب البعد الرمزّي من الجسد لا يترك سوى بنية ميكانيكيّة-حيويّة يكون طابعها الإنساني ثانويًّا. وجعل الجسد أو عناصره شيئًا متاحًا أو مادّة يمكن إدخالها في تركيبة إنسان آخر، هو خطوة ذات عواقب خطيرة على المستوى الإناسي. ففي العلاقة الحميمة مع الذّات، أو مع الأقارب، لا يكون الجسد مجرّد آلة متطوّرة، أو شيئًا خاليًا من القيمة أو غير جدير بالاهتمام إلاّ من حيث فائدته العمليّة، بل هو الجسد الذي يُعبّر من خلاله الإنسان عن علاقته بالعالم، ولا يُمكن تمييزه عن الإنسان الذي يمنحه ملامحه. فلا يوجد مجتمع إنساني ينظر إلى الجسد باعتباره جثّة غُفْلاً بعد الموت، أو يترك جثمان الميّت نُهبة لفضول الأحياء وخيالاتهم. فما من جماعة إلاّ وتصطنع طقوسًا جنائزيّة تحميه، وتسمح لها بتكريمه وتمهيد طريقه نحو الحياة الآخرة. فالجثمان دائمًا محلّ أكبر قدر من العناية، وتحميه القوانين من كلّ عبث أو انتهاك. بيد أنّ عمليّات استئصال الأعضاء وزرعها في مجتمعاتنا، تُحدث قطيعة في علاقتنا بالجسد وبالجثّة.

والواقع أنّه لا يمكن تصوّر عمليّة استئصال أعضاء إلاّ بقرار يُحوّل الجسد إلى شيء، وينزع عنه الصّفة الإنسانيّة بمجرّد حدوث الموت. وبربط الأعضاء برؤية ميكانيكيّة لجسد الإنسان، تغدو تلك الأعضاء مجرّد عناصر قابلة للفصل والاستبدال في البنية البشريّة. لكن هذا القرار لا يرقى إلى مصاف حقيقة معلنة، وما يجلبه من رضًى بالارتفاع فوق الأحكام المسبقة لا يعدو هو أيضًا سوى حكم مسبق يتمثّل في تحويل اختيار قيمي إلى حقيقة مطلقة.

وإذ لا يمكننا حسم هذا الجدل بشكل صارم في اتّجاه أو آخر دون تحيّز، فإنّ معرفة ما إذا كان الجسد مجرّد شيءٍ غُفْلٍ بعد الموت أم أنّه يظلّ إنسانًا، يظلّ سؤالاً بلا حلّ. فلا إجابة إلاّ باعتماد حجج ثقافيّة، ورؤية للعالم، وعالم من القيم، قائمة كلّها على تصوّرات خاصّة بالموت والجسد، وتتضمّن بالضّرورة تعريفًا اجتماعيًّا للشّخص. بيد أنّ الإجابة قد تُؤدّي في بعض الأحيان إلى تراجعات مذهلة حين لا يعود الأمر يتعلّق باتّخاذ موقف مبدئي بشأن هذا الموضوع، بل باتّخاذ قرار بشأن الموقف الذي يجب تبنّيه في النّهاية إزاء جسد أحد الأقارب المحتضرين. فلا وجود لموقف يسمح بردّ حازم وحاسم بشأن الوضع الإناسي للجثّة، فما أدراك بجثّة شخص قريب تُثير لدى جميع أحبّائه عاطفة يصعب فهمها. فاستئصال الأعضاء اليوم، ودروس التّشريح في الماضي، يُثيران إمّا الرّعب، أو الحماس الفيّاض. فإمّا أن يتولّد شعور بالانتهاك وإحساس بالذّنب لعدم القدرة على منع تشويه جسد الشخص المحبوب، أو على العكس من ذلك، بالنّدم على عدم القدرة

على «التبرّع» بأحد أعضائه لمن يحتاجه. وتشير الصّعوبة التي تُواجهها حملات التبرّع بالأعضاء إلى حجم المقاومة الاجتماعيّة لفكرة اعتبار الجسد البشري مجرّد غلاف فارغ ومخزن أعضاء. كما تُشير الاضطرابات الشخصيّة التي يُعاني منها المتلقّون، الغارقون في ربقة الدّيْن تجاه المانحين وتبعيّتهم للمساعدة الطبّية، إلى تعقّد الوضع، أي استحالة محو إنسانيّة العضو المزروع مطلقًا[1]

وبما أنّ طبّ الأطراف الاصطناعيّة لم يتطوّر بعد بالشّكل المطلوب، فإنّ الأبحاث حول زراعة الأعضاء الحيوانيّة في البشر مستمرّة، ولكنّها تُثير أسئلة على المستوى الإناسي. فإذا كان يصعب محو الأصل البشري للأعضاء المزروعة، فإنّ مصدرها الحيواني لا يقلّ إشكاليّة بالنّسبة للمتبرعيّن. فالأعضاء الحيوانيّة المزروعة في البشر ستكون مستمدّة من خنازير مشابهة للإنسان بيولوجيًّا، أي معدّلة جينيًّا لجعلها مناسبة للزّرع في أجساد بشريّة، وهذا نظرًا إلى أنّ الخنازير هي الحيوانات الأقرب بيولوجيًّا إلى الإنسان. وهنا يبرز كمّ هائل من الأسئلة التي يتعيّن حلّها فيما يتعلّق بالهويّة. فعلى المتلقّي في ما يتعلّق بهويّته الخاصّة، أن يقبل بهذا التّهجين داخله مع الحيوان، وبالتّالي كسر حاجز وجودي. فإذا كان أخذ مكوّنات بشريّة لزرعها في جسد شخص آخر تُؤدّي إلى حدوث خرق في الإحساس بالهويّة، باعتبار ذلك هو الثّمن الذي يجب دفعه من أجل البقاء على قيد الحياة، فإنّ متلقّي عضو حيواني سيواجه تحدّي دمج «جزء

(1) لقد قمنا بتطوير كل هذه النقاط بإسهاب في: دافيد لوبروتون، الجسد الحيّ، م.م.س.

حيواني» داخله، خاصّة وأنّه سيكون جزءًا مستخرجًا من خنزير، أي الحيوان الذي يحمل دلالة سلبيّة في اليهوديّة والإسلام[1]

زرع الوجه: إعادة بناء وجه؟

فيما يتعلّق بالمعاناة، يكون كلّ إنسان هو الحكم الوحيد بشأنها، وإذ لا يتعلّق الأمر هنا بفقدان الوجه فحسب، بل كذلك بفقدان وظائف أساسيّة للوجه: مثل القدرة على الكلام أو الأكل، فإنّ على كلّ ناظر من الخارج أن يتفهّم معاناة الشّخص الذي يطلب عمليّة الزّرع. ومع ذلك، فإنّ هذه العمليّة تُثير العديد من الأسئلة على المستوى الإناسي.

فبالنّسبة إلى المجتمعات الغربيّة، يُجسّد الوجه الشّعور بالهويّة. فهو يعبّر عن مطلق الاختلاف الفردي في نفس الوقت الذي يعكس فيه الانتماء إلى جماعة. ولأنّ الإنسان لا يكون أبدًا وحيدًا في تفرّد وجهه، فإنّ وجوه الآخرين تتجلّى فيه. فالوجه، باعتباره في آنٍ سمة ثقافيّة وعلامة تفرّد، يُظهر لجميع النّاظرين الفُوَيْرِقَات الصّغيرة الذي تُؤكّد وجوده المستقلّ. فمن خلاله يتمّ التعرّف على الإنسان، ويُحدّد، ويُحبّ. فهو، إلى

(1) حول مسألة الخنزير، انظر: كلودين فافر-فاساس، **الوحش المفرد: اليهود والمسيحيّون والخنزير**، باريس، 1994 ويشير باحثون آخرون إلى خطر ظهور أمراض معدية جديدة يصعب السّيطرة عليها من خلال استخدام الخلايا أو الأنسجة المطعّمة. وما تزال الشّكوك قائمة حول إمكانيّة انتقال الفيروسات من الحيوانات إلى الإنسان وخطورتها المحتملة.

Claudine Favre-Vassas, ***La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon***, Paris, Gallimard, 1994.

جانب محدّد الجنس، أقوى مصدر للشّعور بالهويّة. ولأنّه أقوى علامة على ذلك، فإنّ إنكار الإنسان يمرّ عبر إنكار وجهه[1]

فالإنسان الذي يرفض الإتيان بفعل يستهجنه إنّما يفعل ذلك خوفًا من «**عدم القدرة على مواجهة نفسه بعدها**». ولكن هذا العجز، هو نفس ما يُعانيه الشّخص المشوّه، دون أن يكون ارتكب أيّ خطأ. فالجرح الذي يترك ندبة عميقة في الذّراع أو السّاق أو البطن، لا يُثير بنفس القوّة تشكّكًا في الهويّة، خاصّة إذا لم تنجم عنه أيّ عاهة وظيفيّة. فقد تكون الإصابة بجرح مصدر قلق، حادّ في بعض الأحيان، إلاّ أنّه لا ينتقص من حيث المبدأ، من علاقة المرء بالعالم إلاّ بشكل طفيف، بينما يهزّ أيّ تغيير في الوجه الشخصيّة ذاتها. فالوجه هو الواجهة التي يكتسب من خلالها الوجود معناه وقيمته. وتجربة التشوّه المؤلمة تذكّرنا بأنّ الإنسان لا يعيش فقط في جسد مادّي. لأنّ الأمر إذا كان كذلك، فإنّه لا يمكن لأيّ إصابة في الوجه، إلاّ إذا كانت وظيفيّة، أن تمنع أيّ شخص من الوجود وكأنّ شيئًا لم يحدث. فالإنسان إنّما يعيش أوّلاً في جسد متخيّل مُثقل بمعانٍ وقيم يُدمج بها العالم في نفسه ويندمج بها في العالم. فالتشوّه هو كسر في الهويّة بجميع المعاني، إذ يغدو الشّخص غير قادر على التعرّف على نفسه، مادامت المرآة مكسورة وتعكس صورة أشبه ما يكون بكابوس.

ويعاني الإنسان المشوّه، بشكل مؤقّت أو دائم، حرمانًا رمزيًّا من كينونة لا يمكن إعادة تشكيلها إلاّ من خلال تعبئة كلّ إرادته. فهو يشعر بأنّ هويّته قد تحطّمت وأنّها تتلاشى مع كلّ نظرة إلى ذاته أو إلى الآخر.

---

(1) حول إناسة الوجه والتشوّه، انظر: دافيد لوبروتون، **حول الوجوه**، م.م.س.

ويشعر الكثير من النّاس بأنّهم مستبعدون من أنفسهم ومن العالم، وفي حداد على كينونتهم. وترتبط القدرة على تجاوز المحنة واستعادة طعم الحياة بالكامل، بالتّجربة الشخصيّة للفرد، وبوضعه الاجتماعي والثّقافي، وبعمره، وكذلك بخصائص المحيط الذي يعيش فيه. بيد أنّ جميع هذا لا يمنع أحيانًا شعورًا بتفكّك الكيان، والفقد العنيف لما كان عليه سابقًا والذي يبدو أنّه خسره بلا رجعة. فالتشوّه ليس مرضًا يُتعافى منه ببطء، أو جرحًا يُنتظر التئامه دون عواقب، بل هو ما يُعادل البتر حتّى لو لم يفقد الفرد أيًّا من أطرافه ولم تتأثّر سوى ملامحه، ولا يترك أمامه أيّ خيار آخر سوى القبول به والخضوع إلى المحنة الطّويلة لعمليّات الجراحة التجميليّة المتعاقبة. فالتشوّه قناع على الوجه، وفقدان الإنسان وجهه يعني الموت.

ذلك أنّ فقدان المرء وجهه، نفسيًّا واجتماعيًّا، يعني في الواقع فقدان مكانته في العالم. وعلى الموارد الدّاخليّة للفاعل «مواجهة» هذا الوضع. فظهور التشوّه للعيان أمر لا مفرّ منه، والأسوأ من ذلك أنّه يُظهر الهوان الاجتماعي للشّخص الذي لا يُمكنه إخفاء ذلك تحت أيّ ذريعة أو مظهر زائف. فالتشوّه يُلفت انتباه الجميع، ويجذب فضول المارّة، ويُحرج كلّ من يراه أوّل مرّة.

وفي هذا السّياق الإنساني الصّعب، تكون جراحة الوجه في المقام الأوّل جراحة للمعنى، إذ هي تهدف إلى استعادة طعم الحياة لمريض فقد جزءًا أساسيًّا ممّا يُشكّل أساس علاقته بالعالم، ويُعاني، بالمعنى المزدوج للكلمة، من عدم القدرة على مواجهة نفسه أو التعرّف على ذاته في هذه

الصّورة المرعبة. ولئن كانت العمليّة، في حال نجاحها، بمثابة استعادة رمزيّة للعالم، إلاّ أنّ زرع وجه يتمثّل أوّلاً في زراعة هويّة، إذ العمليّة بمثابة زلزال يهزّ كيان الشّخص. فأن تحصل على وجه شخص آخر يعني أن تُعرّض نفسك لعدم القدرة على التعرّف على نفسك، وعدم القدرة على النّظر إلى ذاتك دون رؤية شخص آخر أضحى مرتبطًا بها. وبالتّأكيد، فإنّ الأمر لا يتعلّق هنا بتكرار الوجه المستعار، إذ أنّ عمليّة زرع الوجه تعتمد تشكيل جزء منه باعتماد البنية العظميّة للمتلقّي، لكنّ هذا الأخير لا يستعيد وجهه بالكامل ولا ينجو بالتّالي من صدمة الآخر الذي يغزوه. فهذا الوجه لن يكون هو نفسه الوجه السّابق، ولذلك قد يشعر المتلقّي بأنّه «مسكون» بشخص آخر أو بـ «تغيّر شخصيّتة» إذا كان من ذوي النفسيّة الهشّة ولم يُفكّر مليًّا في هذا الأمر قبل الإقدام عليه. أما إذا لقيت عمليّة الزّرع قبولاً نفسيًّا، فإنّ المتلقّي يستعيد «وجهه الإنساني» ويُمكنه التحرّك كما يشاء في الفضاء العامّ دون خوف من عنف الأنظار.

وتثير عمليّات زرع الأعضاء أو الأنسجة مسألة التّضحية، أي الثّمن الرّمزي الذي يجب دفعه مقابل استعادة صحّة أفضل، وفي هذه الحالة استعادة وجه أقلّ تلفًا وأكثر قبولاً اجتماعيًّا، وإذا أمكن، أقرب ما يكون من الوجه المفقود. فبعض المرضى على استعداد للمخاطرة بكلّ شيء وخوض محنة، هربًا من حياة موصومة ومعذّبة. فإذا كانت الحياة بوجه مشوّه معاناة لا تنتهي تجرف الشّخص بعيدًا عن ذاته، فإنّنا ندرك معنى هذا الخيار، حتّى وإن كان الثّمن الذي يجب دفعه باهظًا. فإضافة إلى القيد الصّارم بوجوب تناول الأدوية المضادّة للرّفض يوميًّا، وإضافة

إلى حقيقة أنّ الوجه المستعاد لن يكون تمامًا هو الوجه المفقود، فمن المهمّ أيضًا أن نكون واعين أيضًا بشأن قضايا الهويّة وما قد يُسبّبه وجه مليء بالغموض من اضطراب. فالولادة الجديدة هي وحدها مفتاح العودة إلى المجتمع البشري.

الموت معلّقًا وعكُوسًا

لقد تغيّر الطبّ بشكل كبير في السّنوات الأخيرة، وأصبح الآن أقرب إلى المرضى. لكنّه ظلّ مع ذلك، من خلال تقنياته وأدائه و«منجزاته»، مشبعًا في العمق بقيم العصر. فالطريقة التي يعالج بها، والأمراض التي يُظهر عليها فعاليّته النسبيّة (وإخفاقاته النسبيّة) هي أمراض اليوم (السّرطان، والإيدز، وأمراض القلب، إلخ)، وهو لا يأخذ زمن الإنسان دائمًا في الحسبان، ولا يسعى إلى علاجه ككلّ بقدر ما يسعى إلى علاج أعراض؛ وغالبًا ما يُستدعى بهذه الصّفة من قبل المرضى أو جمعيّاتهم. فهو طبّ متناسب مع حركة العالم المعاصر، وله منها فعاليّته القاسية دون اكتراث بالآثار الجانبيّة أو الأضرار المصاحبة عند مريض غير مستعدّ دائمًا لدفع مثل هذا الثّمن من أجل شفاء لا يعدو أن يكون أحيانًا مجرّد افتراض.

ويشارك الطبّ بشكل مكثّف في إنكار الموت المعاصر: فهو من خلال دفع حدود الحياة قُدُمًا، يُحبط الموت مؤقّتًا، ولكنّه غالبًا ما يُضيف سنوات إلى الحياة أكثر ممّا يُضيف من حياة إلى السّنوات. وفي الوقت نفسه، فإنّه يزيد دائمًا في جعل الموت حدثًا غير مقبول يجب محاربته. وهو يجعل من الصّعب على النّاس أن يحزنوا على أنفسهم أو على أحبّائهم أثناء انتظار المصير

المحتّم، ويُثير شعورًا بالذّنب لدى من لم يتمكّنوا من الحضور إلى المستشفى لحظة الوفاة. فالطبّ يُنسينا كيف نموت، ويجعل الموت والشّيخوخة غربة مطلقة لا شيء يربطها بالشّرط البشري. ومن خلال الاستبسال في مواجهة حقيقة إناسيّة أساسيّة للحياة الجماعيّة بإنكارٍ لا طائل من ورائه سوى الوهم، فإنّ الطبّ يُضاعف الموت في الحياة: فخدمات المستشفى للإقامات الطّويلة والمتوسّطة، وظروف الحياة التي يجب في بعض الأحيان القبول بها من أجل «الشّفاء»، والطّريقة التي يكبر بها ويموت العديد من المقيمين في دور الرّعاية، تُظهر ذلك بوضوح. ولأنّ الطبّ يرفض مواجهة الموت موضوعيًّا، فهو مسكون به. فهو يحرم المستخدمين من علاقتهم الحميمة بالموت حين يرى فيه فشلاً ذريعًا لجهده.

فلطالما كان الموت هو نهاية الحياة، وخمودًا نهائيًا للإنسان يكتفي الطبّيب بتأكيده. فالطبّيب لا يُمكنه فعل أيّ شيء لتأجيل آخر أنفاس المحتضر. وقد كانت الأمور واضحة، والموت حقيقة بديهيّة، إلى أن جاءت التطوّرات الحاليّة في مجال الإنعاش لتخلّ بهذه المعطيات، إذ لم يعد الطّبيب من خلال تقنياته الجديدة مجرّد موثّق لحالة الوفاة، بل بات هو من يتحكّم في شروطها، وصاحب القرار الأخير بشأن تحديد وقتها، حتّى غدا من الممكن لطبيب الإنعاش أن يقول دون تردّد: «(في قسمنا) **يُعتبر الموت الحقيقي شيئًا يمكن التّراجع بشأنه**».

فسيطرة الطّبيب على جسد المريض هي سيطرة على المريض نفسه، حتّى وإن كانت كفاءته لا تتعلّق بالمريض بل بخلله العضوي، وحتّى وإن كانت فعاليّة التّقنيات لا جدال فيها في هذا الخصوص. فوحدات

العناية المركّزة هي أماكن تتحقّق فيها موضوعة الإنسان-الآلة ومقولة الازدواجيّة بشكل ملموس، إذ يُوضع فيها الإنسان بين قوسين، ولا يُهتمّ فيها إلاّ بالجسد الذي ينصبّ عليه وحده عمل الفريق الطبّي. وهذا ما تشهد عليه ممرّضة بكلّ شفافيّة: «**بعد عدّة سنوات قضيتها في قسم الإنعاش، أصبح المريض في نظري... آلة؛ آلة نقيس معاييرها، نقيس درجة حرارتها، ونقيس درجة ضغطها: في الواقع، نحن نراقب إن كانت هذه الآلة تعمل بشكل جيّد. فنراقب ما إذا كان جهاز التنفّس مضبوطًا بشكل صحيح، وأنّ المنبّه يعمل، وأنّه يُوجد ماء في جهاز التّرطيب. لو قيل لي هذا في البداية... لقلت: «ولكن ما تقوله فظيع»، لكنّني أنا أشعر بذلك الآن، فأنا لا أقوم سوى بقياس معايير آلة لمريض**».

ولا جدال في أنّ تقنيات الإنعاش ضروريّة وأنّها تنقذ حياة عدد لا يحصى من النّاس كلّ يوم، لكنّ قوّتها، وحقيقة أنّها لا تستهدف آلة أو مجرّد جسد، بل إنسانًا، تُثير أسئلة أخلاقيّة لا مفرّ منها. فإذا كانت تحفظ المرضى من الموت، فإنّها تحرمهم أيضًا من معاناة الاحتضار وتجعلهم يموتون في حالة انزعاج شديد من الوسائل التي يُحاول الجميع أن يُبقوا بها مرضاهم على قيد الحياة. وهذا اختزال تقني للموت الذي يكفّ من حينها عن أن يكون النّهاية المقدّرة لحياة، ليصبح مسألة طبيّة تُختم بإعلان أنّه «**تمّ إيقاف جهاز التنفّس**» بحسب عبارة جون زيغلر (Jean Ziegler).

ويُمثّل الإنعاش دائمًا رهانًا يستمدّ شرعيّته ممّا يُفضي إليه، والزّمن وحده هو الذي يمنحه معنى. فإن نجح، فهو يُعيد الفرد إلى العالم، ولكن أحيانًا بثمن باهظ. أمّا إذا فشل، فهو يفرض موتًا مؤلمًا. والسّؤال الذي لا

تكون الإجابة عليه إلاّ فرديّة، هو السّؤال عن حدوده. بيد أنّ الفرد حينها لا يكون في وضع يمكّنه من الموافقة على الإجراءات التي يتمّ تطبيقها عليه رغم إرادته. فإذا كان تلف الدّماغ غير قابل للإصلاح أو كان الضّرر الجسدي كبيرًا، فهو بالتّأكيد الشّخص الوحيد الذي يمكنه الحكم على رغبته في العيش، ومع ذلك فهو يُعاد إلى حياة قد يعتبرها كابوسًا. فمن خلال إجباره على العودة إلى حياة قد لا يريدها، يؤدّي الإنعاش أيضًا في بعض الأحيان إلى معاناة طويلة على المستوى الفردي والعائلي. فالإنعاش يمكن أن يُقدّم معجزة ويؤدّي إلى حياة سعيدة رغم بعض الآثار اللاحقة المحتملة، ولكن بعض الحيوات الأخرى تُضحي محنًا مستدامة.

والمريض في هذه الأحوال فَضْلة. ولكن لأنّه يظلّ حاضرًا بشكل لا يمكن إنكاره (في ما يتجاوز جسده الخاضع للرّعاية) طالما تتردّد فيه أنفاس الحياة، فإنّ الطبّ يُواجه اليوم مشكلات أخلاقيّة كبيرة. وهي مسؤوليّة تُلقى على عاتقه بشكل غير متوقّع، لأنّ مجال عمله هو العمليّات العضويّة، وليس الإنسان. ويمكننا أن نرى بوضوح أوجه القصور هذه في محدوديّة النّظام الصحّي تجاه الوظيفة الجديدة التي أضحت مناطة بعهدته اليوم في وقت أضحى فيه معظم الغربيّين يموتون في المستشفى، وهي وظيفة مرافقة المرضى في نهاية حياتهم، أي مرافقة تلك الفَضْلة المستعصية التي تُشكّل جسد المريض ومعاناته، لكنّها أكبر من أن تكون كذلك، إذ هي لغز كلّ إنسان في مواجهة نهايته[1]

---

(1) انظر على سبيل المثال: باسكال هنترماير، **القتل الرّحيم، سؤال الكرامة**، باريس، 2003.
Pascal Hintermeyer, ***Euthanasie, la dignité en question***, Paris, Buchet-Chastel, 2003.

وعندما يتوقّف دماغ المريض في قسم الإنعاش عن العمل، فإنّ جسده يظلّ في حالة عمل في انتظار عمليّات اقتطاع محتملة لبعض أعضائه. فالذّات وإن كانت بصدد التّلاشي، إلاّ أنّها تظلّ في آنٍ موجودة فيه بشكل لا جدال فيه وممتزجة بجسدها حتى وإن كان عاجزًا عن التّفكير أو حتّى عن النّهوض من السّرير، عالقة على تخوم الفراغ. وهنا يقف السّؤال الإناسي عاجزًا عن الإجابة أمام ضبابيّة المرجعيّة. فالمرضى (المحتضرين) غير موجودين إلاّ بفضل تقنيات الإنعاش التي تحافظ على **«حياة مصطنعة»**، وهي حيوات يزداد عددها بتحسّن تلك التّقنيات. وهذا ما يجعلنا نُدرك مجدّدًا أنّ الطبّ هو طبّ أجساد في المقام الأوّل، وأنّه يعتبر المريض رهينة جسده. فالفرد، من خلال الحفاظ عليه في حياة زائفة، يُختزَل بالفعل في أناه الأخرى، أي في جسده. وبتجريد الفرد من أحاسيسه، يغدو الجسد مجرّد تابع. وفي مواجهة الموت، تستمرّ الحياة في تغذية أعضاء معطوبة متّصلة ببعض الأجهزة.

وبما أنّه أضحت لدينا أجساد دون إنسان، أي عُمْلَة بوجه واحد بدل وجهين، فقد أيّد الأطبّاء هذه المقولة وطالبوا بالحقّ في إجراء تجارب على هؤلاء المرضى الذين يعيشون في غيبوبة مزمنة. ذلك أنّه يعتبرون أولئك المرضى **«نماذج بشريّة مثاليّة تقريبًا تُشكّل منزلة وسيطة بين الحيوان والإنسان»**. وفي فرنسا، وبفضل سلطتها الأخلاقيّة، أصدرت لجنة الأخلاقيّات الوطنيّة الاستشاريّة قرارًا بمنع هذه الممارسات في الوقت الحالي، لكن النّظام الطبّي لا يرى ما يمنع هذه الخطوة، إذ يراهن على الجسد، ويرى أنّها مغرية بشكل قويّ لعلماء الأحياء والأطبّاء

المتحمّسين للتقدّم التّقاني غير المكترثين بالأخلاقيّات. ولا مراء في أنّ الطبّ التّقنوي هو ما يُؤدّي إلى خلق هذه الحالات من الغيبوبة المزمنة التي لا نعرف ماذا نفعل بشأنها، ونجهل عنها كلّ شيء، والتي تُديم حزن الأقارب دون حسم في مسألة الفقد من عدمه.

وفي أماكن أخرى، كما في الولايات المتّحدة، يُقترح صراحة إنشاء بنوك للمتبرّعين بالأعضاء، أي للكائنات البشريّة التي تكون في منتصف الطّريق بين الحياة والموت، ولا يمكن تصنيفهم من النّاحية الإناسيّة: فَهُمْ أمواتٌ لأنّ أدمغتهم توقّفت عن العمل، لكنّهم يظلّون طوال سنوات بمثابة مخازن أعضاء بفضل الأجهزة التي تبقيهم على قيد الحياة[1]. وهذا تجسيد لانقسام وحدة الإنسان وما أصاب الجسد الغربي منذ القرن السّابع عشر من فراغ قيمي. وكانت النّتيجة المنطقيّة للتصوّر الآلي للجسد وحقيقته، أنّه أضحى أحجية مركّبة، أو بالأحرى نسخة معقّدة من لعبة ميكانيكيّة. ومع ذلك، توجد بالفعل أماكن لتخزين المكوّنات البشريّة: الأجنّة، والأمشاج، والأنسجة، وشبكيّات العين، والدّم، والعظام، والخلايا، والأعضاء، وما إلى ذلك. فما من جزء من الجسد إلاّ وهو قابل للاستخدام العلاجي، أو التّجريبي، أو التّجاري.

---

(1) انظر: ويلارد جايلين، «حصاد الموتى»، **مجلّة هاربر**، العدد 249، 1974؛ وليام ماي، «المواقف تجاه الموتى الجدد،» **دراسات مركز هاستينج**، المجلّد 1، 1973، ص 5؛ دافيد لوبروتون، **الجسد الحيّ**، م.م.س، ص 309 وما يليها.

Willard Gaylin, «Harvesting the dead», *Harper's Magazine*, n° 249, 1974. William May, «Attitudes toward the newly dead», ***The Hasting Center Studies***, vol. 1, 1973, p. 5.

بيد أنّ الأسئلة الأخلاقيّة العديدة التي تُثار اليوم بسبب تقدّم علوم الحياة، ليست سوى نتاج معرفة بيولوجيّة وطبّية مركّزة على علم تشريح وظائف الأعضاء. وبما أنّ الطبّ لا يهتمّ بالمريض قدر اهتمامه بما يحدث من عمليّات داخله، فإنّ المسألة الإناسيّة تفرض نفسها فجأة وبقوّة، بعد كبت طويل.

الإنجاب دون جنسانيّة

تُظهر التّجربة أنّ الممكن هو أساس الممارسة العلميّة. فما هو ممكن يجب تحقيقه، ولو فقط بسبب الصّراع الشّرس بين مختبرات الأبحاث والفرق الطبّية السّاعية إلى «**السّبق**». وفي هذا الصّدد، دعونا نتذكّر الأسئلة الأساسيّة للأخلاقيّات كما صاغها جورج كانغيلهام: «**هل كلّ شيء ممكن؟ وهل كلّ ممكن مرغوب؟ وهل كلّ مرغوب مسموح به؟ ومسموح به لمن ولماذا؟**». ويفرض الجدل الأخلاقي نفسه فيما يتعلّق بالإنجاب بمساعدة طبّية للحمل بطفل خارج الجسد، وخارج الجنسانيّة، وخارج كلّ علاقة بالآخرين. فمع حالات حمل النّساء اللّواتي تجاوزن سنّ اليأس، يتمّ اصطناع أنظمة أنساب جديدة تتجاوز الزّمن، فلا تعترف بالشّيخوخة أو الموت عندما يتمّ «استخدام» الحيوانات المنويّة لرجال متوفّين لتخصيب رحم امرأة كي يولد طفل يُضحي يتيم الأب بالفعل حتّى قبل الحمل به.

ويمكننا أن نناقش بإسهاب الإمكانيّات التي يوفّرها الاختزال الوراثي للطّفل. فجسد الإنسان، وخاصّة جسد المرأة، منذ الحمل إلى

الموت (وحتّى بعد الوفاة)، يخضع لسيطرة الطبّ. وقد كتبت مونيت فاكوين (Monette Vacquin) تقول: «**علينا الاعتراف بأنّ كلّ ما كان ممكنًا من النّاحية المعرفيّة، قد تمّ تجريبه، وهو ما أدّى إلى مشهد مشبع باللاّوعي. فهنا أمّ عذراء، وهناك أمّهات في سنّ اليأس. لقد تمّ استكشاف الجسد الأنثوي وتحفيزه بشكل مفرط والتّنقيب فيه. وأصبحت الأمومة مجزّأة إلى وظائف: وراثيّة رَحِمِيّة، وأخرى اجتماعيّة خاصّة بالتبنّي، وأخرى ولاديّة خاصّة بالحَمْل وإعارة الرّحم، إلخ. وقد أشار الكتّاب النّسويّون إلى أنّ هذا النّهج، الذي كان في الأساس نطاقيًّا ومجزّأ، لا يخلو من توافق مع أقدم الرّغبات الساديّة، كما بيّنت ذلك ميلاني كلاين (Melanie Klein)**»[1] ويميّز هذا المنطق التّحليلي مراحل الأمومة مدّعيًا أنّها قابلة للتّبادل، وأنّه يُمكن السّيطرة على كلّ مرحلة منها. واليوم، لم تعد ولادة طفل مرتبطة بمجرّد رغبة، فمع مخاطر اللّقاء الجنسي بين شريكين، لم تعد الحياة تبدأ في أعماق جسد الإنسان فقط، بل كذلك في أنابيب التّخصيب خارج الرّحم من خلال مشروع يتحكّم فيه فريق طبّي والرّغبة في إنجاب طفل من زوجين، أو حتّى من شخص واحد. والوسائل هنا متعدّدة، حيث يمكن للزّوجين الحصول على بويضة واللّجوء إلى بنك الحيوانات المنويّة؛ كما يمكن نقل البويضة المخصّبة إلى رحم امرأة أخرى، يمكن أن تكون الجدّة أو الأخت أو إحدى أقارب «الأمّ» التي تستضيف الطّفل في بطنها، أو الأمّ البديلة التي أجّرت رحمها. كما يمكن

(1) مونيت فاكوين، **استعباد الأحياء**، باريس، 1999، ص 38.
Monette Vacquin, ***Main basse sur les vivants***, Paris, Fayard, 1999, p. 38.

للحيوانات المنويّة لرجل محتضر أو متوفّى، أن تُجمّد ثمّ «يُخصّب» بها المرأة التي ترفض الحزن على شريكها. كما يمكن أيضًا تجميد الجنين الذي يتمّ الحصول عليه في أنابيب التّلقيح الاصطناعي لسنوات، وحتّى لقرون، مع تثبيط نموّه إلى حين إعادة تنشيطه عند الطّلب.

كما يتمّ الحفاظ على الحمل بشكل مصطنع عن طريق الإجراءات الطبّية في حالة وفاة الأمّ. وإذ أصبحنا اليوم نعرف كيفيّة تحويل الخلايا الجذعيّة إلى بويضات أو حيوانات منويّة، فقد صار من الممكن إنجاب أطفال ذوي أُمَّيْن أو أَبَوَيْن مع ضرورة وجود أمّ بديلة. وعلى مستوى آخر، يقوم عدد متزايد من النّساء، وخاصّة في الولايات المتّحدة، بتجميد بويضاتهنّ من أجل تأجيل أمومة محتملة، إذا كنّ لا يرغبن في تعريض مستقبلهنّ المهني للخطر. وتجد بعض جوانب النّزعة الفرديّة («أريد طفلاً من بطني») في التّقنيات الطبّية حلولاً لم يكن يُمكن تصوّرها قبيل بضع سنوات. فقد تُوفيّت امرأة أمريكيّة، كانت تعرف أنّها ستموت قريبًا لا محالة، لكن قبل وفاتها في ديسمبر/ كانون الأوّل عام 1996، تمّ استئصال بويضاتها وتخصيبها صناعيًّا بحيوانات منويّة من رجل مجهول، قبل أن يتمّ تجميد الأجنّة التي تشكّلت من ذلك. فقد كانت ترغب في إنجاب ذرّية بعد وفاتها وطلبت من البنك زرع الأجنّة في رحم أمّ بديلة. لكن العمليّة باءت بالفشل (جريدة ليبراسيون بتاريخ 17 فبراير 1998). ففي هذه الظّروف، يكون الطّفل نتاج حسابات، ويُتخيّل، ويكون موضوع صفقة. وقبل أن يتقرّر أمره، نريد اختياره حسب مواصفات محدّدة لنضمن ألاّ يكون المنتج مزوّرًا أو مخالفًا

للمطلوب. إنّه البحث عن طفل مثالي، خالٍ من كلّ الأمراض، وربّما من نَسْلٍ أو حتّى من جينات مختارة حسب سمات المتبرّع بالحيوانات المنويّة أو المتبرّعة بالبويضة، أو حتّى المتبرّعة بالجنين أو الأمّ البديلة. وفي هذا السّياق، تُقدّم بعض المنظّمات الأمريكيّة التي يمكن الوصول إليها على الإنترنت خصائص المتبرّعين من حيث «العِرْق»، وفصيلة دمهم، ولون عيونهم، وشعرهم، ومستوى تعليمهم، ومهنتهم، وهواياتهم، إلخ.

ويمكننا أن نتساءل مع كاترين لابروس ريو (Catherine Labrusse-Riou) كيف يُمكن «**للأطبّاء المدقّقين للغاية في تقييم المخاطر العضويّة أو البيولوجيّة أن يكونوا غير واعين إلاّ في النّادر بالمخاطر النفسيّة الاجتماعيّة المرتبطة بتفتيت عناصر القرابة، وانقطاع الزّمن الخطّي للحياة (التّجميد المطوّل للأمشاج والأجنّة)، وفقدان المرجعيّات الرمزيّة التي تذكّرنا بأنّه ليس كلّ سلطة وكلّ رغبة هي حقٌّ بديهي**»[1]

لقد غدا الجسد شيئًا مقسّمًا وفق مخطّط ميكانيكي، ويعاد بناؤه من خلال هندسة لا تأخذ في اعتبارها البعد الرّمزي للأبوة والرّغبة في طفل، ولا تطرح الأسئلة حول انخفاض الخصوبة إلاّ في جانبها العضوي: فالجسد هو العائق، وهو الفاشل. وفي هذا السّياق، يغدو مفهوم «العُقْم» مرنًا بشكل يدعو إلى الشكّ، خاصّة إذا علمنا أنّ العقم غالبًا ما يكون مؤقّتًا ومرتبطًا بتاريخ الزّوجين أو تاريخ أحدهما. هذا

---

(1) كاثرين لابروس-ريو، «الإنجاب الاصطناعي: تحدٍّ قانوني»، في: **أخلاقيّات الطبّ وحقوق الإنسان**، آرل، 1988، ص 68.

Catherine Labrusse-Riou, «Les procréations artificielles: un défi pour le droit», *Éthique médicale et droits de l'homme,* Arles, Actes Sud, 1988, p. 68.

علمًا أنّ العديد من حالات العقم هي من أصل نفسي، وأنّ الحثّ العضوي من خلال التدخّل الطبّي قد يُجبر الجسد/ لكنّه لا يحلّ المشكلة الإنسانيّة التي قد تكون هي المنبع. فالمعاناة من «العُقْم» قد تعود إلى شيء آخر غير العائق التّقني. وإذا كان الطبّ يُبرّر تدخلّه، فإنّه بذلك يُسهم (إلاّ في حالات العقم المثبتة) في عقم الزّوجين من خلال حبسهما في طريق مسدودة وفي متاهة الإجراءات المرهقة إنسانيًّا، خاصّة بالنّسبة للمرأة، من خلال الاعتقاد بقدرة التّقانة على تحقيق كلّ شيء. وقد ينجح التدخّل في بعض الأحيان ويُؤدّي إلى ولادة طفل (وأحيانًا عدّة أطفال بسبب التّحفيز الهرموني)، لكنّه غالبًا ما يفشل ويُدخل الزّوجين في سجن تبعيّة طويلة ومؤلمة. وتظهر التّجارب الشّائعة أنّ الطّفل غالبًا ما تحمل به أمّه في اللّحظة التي يستسلم فيها الأطبّاء والزّوجان بعد سلسلة من الإخفاقات، أي اللّحظة التي تتحرّر فيها الرّغبة من سحر التّقانة.

كما يتمّ فصل الطّفل عن الجنسانيّة، وعن رغبة الزّوجين (حيث أصبحت الرّغبة إرادة)، وعن جسد المرأة (الذي أصبح وسيلة غير ثابتة إلى حدّ ما لإنجاب طفل). وبات يُمكن أن يكون للطّفل اليوم أمّ تبلغ من العمر 60 عامًا أو أكثر، أو أن يُولد لامرأة عذراء تعبيرًا منها عن احتقارها للرّجال. لقد أصبح الطّفل شيئًا، ومجرّد سلعة. وبانفجار الأبوّة والأمومة، بات يمكن أن يكون للطّفل اليوم أبوين من الذّكور (أب بيولوجي وأب اجتماعي) وثلاث أمّهات (أمّ وراثيّة وأمّ رحميّة وأمّ اجتماعيّة). ومن ثمّ، فإنّ الانتساب الرّمزي للطّفل، ما لم يُتَّفَق بشأن ما سيقال له لاحقًا عن أصله والذي سيكون له تأثير كبير عليه، يصبح

مجزّأ وغائمًا، ممّا يطمس العلامات الأساسيّة لهويّته الشخصيّة في إطار الأنساب، وكأنّ مسألة الأصل غير مهمّة في تشكّل الهويّة الشخصيّة.

إنّ تشتّت الجسد يعكس تشتّت الرّمزي. ويظلّ من الضّروري، وهذا أمر أساسي، أن يعمل المعنيّون على تقديم المعنى بطريقة أخرى بعد زرع الأعضاء أو تركيب طرف اصطناعي أو اللّجوء إلى المساعدة على الإنجاب. وفي الحالة الأخيرة، لا دور للطّفل الذي ليس هو الفاعل في العمليّة، بل موضوعها. ومع ذلك، فممّا لا شكّ فيه أنّ ولادته في ظلّ هذه الظّروف الخاصّة يتطلّب موقفًا لاحقًا من جانبه، ونحن نعرف كيف تُثير بعض عمليّات التّلقيح من متبرّعين تساؤلات حول الهويّة وبحثًا محمومًا عن الأب «الوراثي» عند بعض الأطفال.

وفي بعض الأحيان، يجد الآباء صعوبة في إعادة توازن حياتهما إثر خضوعهما لتدخّلات طبّية: حياة جنسيّة موجّهة ومقيّدة بمواعيد محدّدة على ضوء الفحوصات الطبّية، واستمرار شعور أحد الزّوجين بالذّنب طوال فترة العلاج، وعدم تقبّل العجز عن إنجاب طفل في ظلّ تجدّد الأمل كلّما ظهرت تقنيات أو تجارب جديدة؛ وصرف سنوات عديدة من الحياة مكرّسة للرّغبة في إنجاب طفل، والكثير من المتاعب، وهذا مقابل نسبة نجاح لا تكاد تُذكر. وتستمرّ حياة الأزواج أو الأفراد المصابين بالعقم أو ضعف الخصوبة في معاناة غير مسبوقة، لأنّهم لا يستطيعون قبول واقعهم الذي يلوح في الأفق أنّه يُمكن التغلّب عليه. هذا والحال أنّهم لو كانوا عاشوا في زمن سابق، لانصرفوا إلى مشاغل أخرى أو تبنّوا طفلاً أو عدّة أطفال.

والإنجاب هو عمل الرّجال، لا النّساء، كما لو كان يُوجد مسار منذ قرون يؤول إلى أن يصير الرّجل متحكّمًا في عمليّة تتجاوزه من النّاحية العضويّة. ولعلّ الحنين المضطرب للذّكوريّة هو ما يُدخل التّقنية في ولادة الطّفل كي يتحكّم الرّجل في الحمل من البداية إلى النّهاية بإحداث اللّقاء بين البويضة والحيوان المنوي بعيدًا عن جسد المرأة وتحت سيطرته. ولنتذكّر صرخة الألم التي أطلقها ياسون (Jason) في مسرحيّة «ميديا» ليوربيديس (Euripide): «**آه، لو كان من المباح للرّجال أن يُنجبوا أطفالاً بطريقة أخرى... لو أنّ جنس النّساء لم يأت إلى الوجود، إذن لما عرف الشّقاء إلى الرّجال سبيلاً!**». إن الانزعاج الذي يشعر به الرّجل لكونه وُلد من امرأة يعود إلى زمن سحيق، وكان لا بدّ من انتظار التّقنيات المعاصرة لإبعاد «دنس» جسد الأمّ عن الولادة.

ولم يعد بعض من العلماء والأطبّاء يخفون اشتياقهم إلى أن يروا أخيرًا حملاً يتمّ خارج جسد المرأة بفضل الحاضنة الاصطناعيّة، حيث تُضحي حياة الجنين مجرّد مسار طبّي لم تعد فيه المرأة ضرورة. وعلى غرار زلّات اللّسان، فإنّ هذا الكلام يكشف عن اعتقاد يرى في المرأة جسدًا أكثر ممّا يراه في الرّجل، وأنّ ولادة الرّجل من بطن امرأة هو خطيئة أصليّة لا تُحتمل، ولحسن الحظّ أنّها سرعان ما ستُمحى بفضل التّقانة. بيد أنّ الغريب هو أن تتبنّي بعض النّساء خطاب كراهيّة الجسد والأمومة. ومن الأمثلة على ذلك مارسيلا يعقوب (Marcela Iacub) التي لا تتردّد في أن تكتب أنّه من المناسب «**محو قدسيّة الحَمْل، وجعله قابلاً للتّفاوض، وقابلاً للتّصنيع، وللاستبدال (...) وربّما يكون الوقت قد حان للدّفاع**

عن شيء مثل «**الحقّ في الاستغناء عن الجسد في الإنجاب**»». وهي تُدين «**الأسطرة الحقيقيّة للرّحم الأمومي**»، وبالتّالي تعتبر أنّ «**الإجراء الوحيد التوافقي لإنجاب الأطفال هو الإنجاب بمساعدة طبّية، أي بطريقة غير جنسيّة**». كما أنها تهاجم «**هذا المصدر شبه الأسطوري للأمومة وهو الولادة**». وتُعلن أنّها تُريد «**كسر تاريخ سحيق من عدم المساواة والظّلم. تجاه النّساء أوّلاً، ولكن أيضًا تجاه الرّجال**»[1] وهؤلاء الأطفال «المُسوخ» الذين يولدون من خلال حمل يتمّ بوسائل طبّية، دون اتّصال جسدي وبعيدًا عن تلوّث الحياة الجنسيّة والحمل، ويولدون بالإرادة وليس بالرّغبة، سيولدون دون سُرّة، وبأجساد ناعمة تمّت مراجعتها وتصحيحها بواسطة التّقانة.

ومع الوهم الطبّي المتعلّق بالرّحم الاصطناعيّة الذي يسعى إليها بعض الأطبّاء بشغف كبير، يتمّ استبعاد المرأة من بداية المسار إلى نهايته، من الحَبَل إلى الحَمْل. وقد يصل الطبّ إلى هذه الأعجوبة المتمثّلة في ولادة طفل سيكون عند إخراجه من حاضنته الاصطناعيّة، طفلاً يتيمًا منذ لحظتها، مولودًا دون أمٍّ، وخارج الجسد. وبتخلّقه خارج الحياة الجنسيّة، فإنّ الطّفل سيولد تحت رقابة طبّية دقيقة تتحكّم في نموّه من

(1) أوردنا هنا سلسلة من الاقتباسات المستعارة من كتاب جانين شاسيغيت-سميرجل، **الجسد كمرآة للعالم**، باريس، 2003. وبخصوص التولّد الخارجي، ما تزال مارسيلا يعقوب تكتب أنّ هذه التّقنية «**ستسمح لنا بالتخلّص من وسائل منع الحمل، والإجهاض، والقيود المؤلمة التي تفرضها المرأة على نفسها أثناء الحمل. كما أنّها ستضع حدًّا لمشكلة كبيرة أخرى يعاني منها الكثير من معاصرينا في صمت: مشكلة الاختلاف بين الرّجل والمرأة فيما يتعلّق بهذا الفعل المرهق في كلّ مرّة، وهو الولادة**» («طوبى الرّحم الاصطناعيّة»)، عدد خاصّ من مجلّة لونوفيل أبزرفاتور بعنوان: «الطّوبى اليوم»، يوليو-أغسطس 2005.

البداية إلى النّهاية. وسيتمّ محو الجسد الأمومي واستبداله بإجراءات نظيفة وبمراقبة مستمرّة من خلال آلات تكتشف على الفور أيّ عيب قد يحدث. ولم يعد بعض الأطبّاء يخشون من وصف رحم المرأة بأنّه بيئة خطرة لأنّه لا يمكن السّيطرة عليه، وهو عالم بدائي وغير متحضّر، ولا يمكن الوصول إليه إلاّ من خلال الفحوصات الطبّية وجلسات الموجات فوق الصوتيّة، وبات يُنظر إلى الأمومة على أنّها ظلم آن اليوم أوان منعه بفضل التقدّم الطبّي. بيد أنّ إلغاء الاختلاف بين الجنسين في ما يتعلّق بالإنجاب يتمّ بإزالة ما يتعلّق بالمرأة في المقام الأوّل، إذ يتمّ إضفاء الطّابع الطبّي على الإنجاب والحَمْل تحت ذريعة أنّ بعض النّساء بتن اليوم يرفضن «قيود» الحَمْل.

وقد سبق لجورج غروديك (Georg Groddeck) أن قدّم تحليلات قيّمة لمسألة حنين الرّجل للولادة، أي تلك الرّغبة المكبوتة نسبيًّا، والتي تُعبّر عن نفسها رمزيًّا (من خلال الإبداع الفنّي من بين أشياء أخرى) أو طقسيًّا (مثل الحَمْل التّعاطفي)[1] فقد رأى غروديك أنّ هذا المبدأ متأصّل بعمق في الرّجل إلى درجة اقتراح قلب المقولة الفرويديّة: المرأة ليست رجلاً مخصيًّا، تُطاردها الرّغبة في القضيب، بل على العكس من ذلك، الرّجل هو امرأة غير مكتملة، تلاحقه رغبة لاواعية في الولادة.

(1) الحَمْل التّعاطفي (couvade): ظاهرة قد تكون ثقافيّة أكثر منها طبيعيّة لوحظ وجودها في بعض المجتمعات، وتتمثّل في شعور الزّوج ببعض أعراض الحمل ومعايشة آلام تتطابق مع ما تعيشه زوجته الحامل، مثل الشّعور بالغثيان في الصّباح، واضطراب النّوم. وفي بعض الحالات القصوى، يمكن أن تشمل الظّاهرة معايشة آلام المخاض ذاته، واكتئاب النّفاس [المترجم].

لكن العلم لا يحلم، وها هو يتبنّى هذه الرّغبة حرفيًّا ويعمل جاهدًا على تحقيقها.

إن الاشمئزاز الضّمني من الأمومة، وكراهيّة الجسد التي تدفع إلى التحكّم في مجمل عمليّاته وتوجيهه وفق هدف محدّد، يقودان إلى التّفكير في أنّ الأطفال سيولدون في قادم الأيّام بهذه الطريقة. وعندها سيتذكّر سكّان **العالم الجديد الشّجاع**[1] لألدوس هكسلي (aldous Huxley) برعب تلك الأيّام التي كان فيها البشر يتوالدون بطريقة طبيعيّة. ففي كثير من النّواحي، تمثّل هذه الرّواية المنشورة في عام 1932 نبوءة بالتقدّم الحالي في مجال التّقانة الحيويّة. فالتولّد الخارجي، بالمعنى الدّقيق للكلمة، هو المكمّل الضروري للطبّ التنبّؤي الذي يضمن التحكّم الكامل في نموّ الجنين وتطوّره؛ فهو يحدّد مفهومًا طبّيًا للوجود الإنساني لا يكون فيه الفرد في حدّ ذاته سوى إنسان خائلي، أي مظهرًا عَرَضيًّا لخصائصه الجسديّة أو الجينيّة التي تُقرّر وجوده من عدمه تحت رعاية التّقانة الطبّية وإرادة معياريّة لا مردّ لها. ومن المؤكّد أنّ الرّحم الاصطناعيّة ما يزال حلمًا بعيد المنال، ونحن لا نشير هنا إلاّ إلى إرادة علميّة متحفّزة يصعب فهم مدى ضرورتها، ولكن نُدرك افتتان بعض الخيالات الذكوريّة بها. فبالنّسبة للمتحمّس هنري أتلان (Henri Atlan)، «**ستكون الرّحم الاصطناعيّة**

(1) عالم جديد شجاع أو عالم رائع جديد (Brave New World) هي رواية من الخيال العلمي لألدوس هكسلي نشرها في عام 1932، وتتناول قصّة حياة في مستقبل يُسيطر فيه العلم على البشر، فتختفي المشاعر وتقوم السّلطات بالسّيطرة على النّاس من خلال المخدّرات والتحكّم في تكاثرهم من خلال إنتاج أطفال محدّدي الوظائف والرّغبات مسبقًا، في مجتمع يشعر فيه الكلّ بالسّعادة لكن في غياب الحرّية [المترجم].

بمثابة تقنية إنجاب بمساعدة طبّية، ولكن الدّافع وراءها سيكون في أغلب الأحيان تجنّب قيود الحمل»، وسيكون ذلك «مبرّرًا بأسباب علاجيّة مثل إنقاذ الأجنّة التّي تلفظها الرّحم أي الإجهاض التّلقائي، أو التّعويض عن استحالة عضويّة، بعد استئصال الرّحم على سبيل المثال. ولكن بسرعة كبيرة، سيصبح الحمل خارج الجسد هو القاعدة، بينما سيغدو الحمل داخل الجسد ناتجًا عن اختيارات إيديولوجيّة أو عاطفيّة أو جماليّة عند النّساء الرّاغبات في تجريب الحمل في أجسادهنّ. ومع مراعاة الفارق، فإنّ الأمر سيكون شبيهًا بأن يُقرّر النّساء (أو الرّجال) مثلاً، صنع خبزهم بأيديهم»(1) وبما أنّ التولّد الخارجي يرتبط بالاستنساخ، فإنّ تطويره سيؤدّي إلى أن يغدو الاستنساخ الإنجابي أكثر سهولة في التّنفيذ بعد تجاوز عقبة وجود الأمّهات البديلات الضروريّات والمشاكل الكبيرة التي قد تؤدّي إلى إجهاض الجنين المستنسخ. وسيتحوّل الأمر بعد ذلك إلى مجرّد إجراء تقني يظلّ سرًّا بين الطّواقم الطبّية.

الرّحم العَرَضيّة

وكما يُنظر إلى الجسد على أنه مجموع أجزاء معظمها قابلة للاستبدال، فإنّه يتمّ أيضًا فصل المراحل العضويّة التي تُحدّد الأمومة عن بعضها البعض، ويُعاد تشكيلها عن طريق التدخّل الطبّي، وقد تُنقل أحيانًا من جسد امرأة إلى جسد امرأة أخرى تقبل بأن تكون وسيلة إنجاب طفل

(1) هنري أتلان، **الرّحم الاصطناعيّة**، باريس، 2005، ص 111-112
Henri Atlan, ***L'utérus artificiel***, Paris, Le Seuil, 2005, p. 111-112.

للأولى، أي أن تكون طرفًا اصطناعيًّا حيًّا مدّة أشهر تخفيفًا لرغبة في طفل ليس طفلها، وفي الوقت نفسه تقبل بأن يكون الطّفل الذي لم يولد بعد موضوع صفقة مثل أيّ شيء آخر.

وفي هذا الصّدد، تطوّرت سوق كبيرة على الجانب الآخر من المحيط الأطلسي. فعلى غرار عمليّة التّلقيح الاصطناعي الممارسة عادة في تربية الماشية، يتمّ نقل الجنين إلى امرأة متلقّية بعد علاج طبّي مناسب. وإذا كانت قيمة الطفل تقتصر على «المعلومات» الموجودة في حمضه النّووي، فإنّنا ندرك حينها أنّه لا فائدة إطلاقًا من معاناة متاعب الحمل ما دمنا قادرين اقتصاديًّا على تسديد التّكاليف. فالأمّ البديلة في نهاية المطاف ليست سوى حاضنة لا علاقة لها بالطّفل الذي تحمله، لكنّها تُحرّر الأمّ «البيولوجيّة» وزوجها من مشاقّ الحَمْل بمقابل مالي.

وتقبل العديد من البلدان ضمنًا التجاء الأزواج العاقرين إلى خدمات الأمّهات البديلات. فمقابل بعض المال، توافق إحدى النّساء على تلقيحها بماء زوج امرأة أخرى، على أن يستمرّ الحمل حتى الولادة، ثمّ تسليم الطّفل إلى الزّوجين. وفي هذه العمليّة، يتمّ تجريد الطّفل ووالدته مؤقّتًا من إنسانيّتهما، حيث يصبح كلّ منهما سلعة، أو مجرّد طرف اصطناعي. فالأمّ البديلة تنفصل عن جسدها الذي تجعله وسيلة (كما تنفصل أيضًا عن مشاعرها الشخصيّة)، وتغدو مجرّد آلة لإنجاب طفل. فهي تُقدّم للزّوجين الطّالبين الجزء الأكثر حميميّة من ذاتها دون أن تقيس دائمًا عواقب أفعالها على نفسها وعلى الطّفل. فاللّجوء إلى أمّ بديلة هو فعل إرادي يتجاهل اللاّوعي وما يهزّ كيان المرأة عادة حين تكون

حاملاً. كما يتجاهل النّتائج المترتّبة على الطّفل من صعوبة تحديد أصله ومواجهة الظّروف الحافّة بميلاده. فقد يتعرّض الوالدان «المشتريان»، والأمّ البديلة والطّفل موضوع الصّفقة، إلى نتائج سلبيّة نتيجة الصّدمة المحتملة لو عرف الطّفل في قادم الأيّام أنّه كان موضوع صفقة تجاريّة.

والعلاقة التي تتشكّل بين الأمّ البديلة والزّوجين اللّذين استأجرا خدماتها ليست متكافئة. فالأولى (كأيّ إنسان آخر يبيع أحد أعضائه) تكون عادة في وضع ماديّ هشّ يُجبرها على التّفاوض على جزء منها رغم أنّه يُشكّل هويّتها، فالوظائف والمكوّنات العضويّة للجسد ليست سلعًا حتّى وإن كانت قوّة الصّورة الميكانيكيّة للجسد تدعم هذه الفكرة. فالإنسان لا يملك جسده، بل هو جسده. ومن ثمّ، فإنّ بيع عضو أو تأجير رحم فترة الحَمْل لا يدخل في باب التّجارة المعتادة. فنحن بهذا لا نتخلّى عن جزء ممّا نملك، بل عن جزء من كياننا، ولا يمكننا بعد ذلك منع ما قد يحدث، ولا العودة في الزّمن لاستعادة عضونا أو إلغاء عمليّة الزّرع أو المطالبة بالطّفل.

وعلاقة الإنسان بجسده منسوجة في المتخيّل والرّمزي، فالجسد ليس آليّة ميكانيكيّة، إذ لا يمكننا لمسه دون إثارة قوى نفسية متجذّرة في أعمق أعماق النّفس، ودون استدعاء اللاّوعي، أي أسس الهويّة الشخصيّة. وبالنّسبة إلى المانح، كما هو الحال بالنّسبة إلى المتلقّي، يُراعى الجانب غير المتوقّع للعواقب التي تلي إتمام العَقْد. فزيادة على ما ينصّ عليه العَقْد، فإنّ عديد الأمّهات البديلات يعشن حالة نفسيّة خاصّة هي التي تحكم خياراتهنّ بشكل حاسم. فهنّ في كثير من الأحيان نساء ضعيفات، وقد

يعشن أحيانًا شعورًا بالذّنب ويُعانين الاكتئاب بعد تسليم الطّفل، كما قد تتمرّد بعضهنّ ويرغبن في الاحتفاظ به. وقد جرّدت بعض المحاكم الأمريكيّة الأمّهات البديلات من أيّ حقّ في الطّفل الذي لم يولد بعد، مفضّلة إرادة الزّوجين الطّالبين للطّفل وما ينصّ عليه العَقْد على إرادة المرأة الذي ما تزال تحمله في أحشائها. ومن ثمّ، فإنّه يمكن لامرأة أن تلد طفلاً دون أن تكون أمّه من النّاحية القانونيّة. وفي ما يتجاوز المعاناة المحتملة للأمّ البديلة لحظة افتراقها عن الطّفل، فإنّ الطّفل نفسه يظلّ رهين صفقة يصعب تحديد خطورة عواقبها على حياته المستقبليّة. فأن تُخفي أصول المرء عنه أو تكشفها له، سيكون بمثابة زلزال يهزّ هويّته الشخصيّة. وينطبق الشّيء نفسه على الوالدين اللّذين سيتساءلان لفترة طويلة (مع ما يصحب ذلك من عذابات ضمير) عن الموقف الذي عليهما اتّخاذه في هذا الخصوص (وهذا مأزق معروف في إجراءات التّخصيب في المختبر).

إن وهم جسد متحرّر من أثقاله الطبيعيّة القديمة، وغير خاضع إلاّ للقرار الشّخصي وحده، يُؤدّي إلى أسطورة الطّفل المثالي، المنتَج طبّيًا والمعترف بجودته العضويّة والجينيّة. بيد أنّ تفحّص دخول الطّفل في الحياة بهذه الطّريقة، يؤدّي إلى زيادة الشّكوك حول جسد تنجم صلاحيّته الوحيدة عن فحص للجودة وتعديل تقني أو إلغاء بسبب عيب في المظهر أو «الأداء الوظيفي». ويتخيّل عالم الوراثة الأمريكي لي سيلفر (Lee Silver) المستقبل في هذا المجال على شكل امرأة تُنتج بشكل اصطناعي مئات الأجنّة وتفحصها مع مستشارها الطبّي لاختيار الجنين الذي يبدو

أنه يحمل أفضل(؟) وعود المستقبل. وتسمح أساليب تشخيص الأجنّة في أنابيب الاختبار الآن بفرز الأجنّة «السّليمة» والتخلّص(؟) من الأخرى غير المرغوبة لسبب أو آخر، ومن ثمّ يمكن اختيار جنس الجنين. أوّلاً لأسباب طبّية (على سبيل المثال الأمراض الوراثيّة التي تصيب الذّكور دون الإناث: مثل مرض النّزف hémophilie)، ومن هنا أضحت الطريق واضحة لتشجيع اختيار الجنس حسب الرّغبة الشخصيّة. فالوالدان لا يريدان طفلاً لذاته، بل لهما.

لقد أصبح تحسين النّسل اليوم شأنًا خاصًّا، يتمّ باسم مصلحة الطّفل الذي لم يولد بعد ورغبة الزّوجين، وإذا كان لهذا تداعيات سياسيّة، إلاّ أنّه لم يعد ناتجًا عن توجيهات الدّولة، بل عن مزيج من القرارات الفرديّة.

ويُمثّل الجنين محور إجراءات المراقبة. فمقابل تكلفة زهيدة، تخضع اختبارات الشّفرة الوراثيّة لآلاف من التّقييمات داخل الرّحم لترسم ملامح حاصل وراثي سيكون أكثر أهمّية بالنّسبة إلى مستقبل الجنين من حاصل الذّكاء الذي كان يُعتمد في السّابق. ويتيح التّشخيص قبل الولادة التحقّق من «الحالة الجيّدة» للحمل وللجنين الذي يُخضع جسده لفحص دقيق للفصل في مدى استحقاقه للحياة. وبالطّبع، فإنّ إمكانيّة الاحتفاظ به من عدمها بناءً على ما يُظهره من صفات، يُسبّب حيرة في الاختيار ويدفع إلى اعتماد أحكام مسبقة، خاصّة وأنّ تشخيص ما قبل الولادة، تحت مظهره الهادئ، يوسّع إمكانيّات الاختيار دون تغيير كبير في إجراءات الإخصاب خارج الجسد. فاصطناع الأمومة من

خلال عمليّات كيميائيّة حيويّة يدفع الجهاز التّناسلي الأنثوي إلى إنتاج عشرات الأجنّة من أجل اختيار أحدها من بين تلك المعروضة في «متجر الأطفال»، وربّما تقرير جنسه. ومع هذه الفحوصات للتحقّق من جودة المنتج، فمن الطّبيعي أن يتناقص التّسامح مع الآخر بشكل أكبر. فإذا كان الجنين غير متوافق مع المرغوب، فالغالب هو أن يتمّ رفضه دون تردّد، فيتمّ التخلّص من الأجنّة المشوّهة، بقرار في إنهاء الحمل، حتّى وإن كانت التشوّهات طفيفة مثل الشّفة الأرنبيّة التي يُمكن معالجتها جراحيًّا بسهولة، وضآلة الحجم أو كبره، وتشوّهات اليدين أو القدمين حتّى وإن كان الطبّ قادرًا على تصحيحها. فالحساب الوراثي والالتزام بمعايير المظهر هما الاختباران الحاسمان في قبول الجنين أو رفضه[1]

وبتحوّل الطبّ إلى طبّ استباقي، أضحى هو ما يُقرّر مصير طفل لم يوجد بعد، ويقوم داخل البويضة باختيار من يستحقّ الحياة أو الإعدام. وحتى قبل أن يوجد كذات، فإنّ الجنين يخضع لتصوّر خيالي محدّد، فإن أظهر شذوذًا، نُقرّر نيابة عنه أنّ ما ينتظره من ألم يفوق ما كان سيحصل عليه في الحياة من متعة، وقد نُقرّر في ظلّ هذه الظّروف أنّ موته سيكون هو الأفضل، كما في حالة بعض أنواع السّرطان أو مرض هوتينغتون[2] الذي تكشف الاختبارات أنّ الجنين سيعانيه بعد حوالي أربعين عامًا. ومن ثمّ، فإنّ هاجس التوقّي يدفع في أغلب الأحيان إلى منع المحنة قبل

(1) لن نتوسّع في هذه الملامح التي سبق تناولها في: دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، م.م. س.

(2) مرض هوتينغتون (chorée de Hutington): مرض وراثي نادر، يؤدّي إلى تنكّس عصبي وتلف خلايا معيّنة في الدّماغ مسبّبًا حركات لاإراديّة واضطرابات عقليّة ونفسيّة كبيرة، ويتطوّر إلى حدّ فقدان الاستقلاليّة ثمّ الموت [المترجم].

حدوثها وبالتالي محو الوجود هربًا من موت «مبكّر» أو مرض يؤثّر على السّلامة الجسديّة. وقد نعثر بلا شكّ في أحد الأيّام على اختبار يكشف مرض الزهايمر، وحينها سيُطرح السّؤال ما إذا كان إنهاء الحمل ضروريًّا في هذه الحالة، وكيف يكون العمل عندما يكشف التّشخيص وجود متلازمة داون[1] أو حالة تقزّم، لأنّ الاختيار سيكون سيّئًا في الحالتين: إخراج الطفل إلى العالم وتعريضه للتمييز الاجتماعي أو التخلّص منه مع العلم أنّ استعداده للسّعادة لن يتغيّر بأيّ حال من الأحوال.

وفي بعض الحالات، قد يُواجه الآباء الذين يقرّرون إنجاب طفل رغم معرفتهم بوجود مرض وراثي متوقّع أو موجود بالفعل، أو إعاقة جسديّة أو عقليّة، تحمّل العواقب الطبّية أو التعليميّة للطّفل دون دعم من أسرهم أو شركات التّأمين أو مؤسّسات الضّمان الاجتماعي. ومن هنا، ازدياد الضّغوط القويّة على قرارهم التخلّص من الجنين «المعيوب» بناءً على بياناته الوراثيّة. وعلى نحو مماثل، في عالم العمل، يمكننا أن نخشى في السّنوات القادمة توسيع نطاق الاختبارات الجينيّة عند التّوظيف لضمان «جودة» الميراث الجيني للموظّفين. ذلك أنّ الشّركات التي تواجه زيادة كبيرة في الإنفاق على الصحّة تجد صعوبة في مقاومة الضّغوط القانونيّة والأخلاقيّة لتحفيز الآباء على عدم إنجاب سوى أطفال «أصحّاء».

---

(1) متلازمة داون (syndrome de Down) أو التّالث الصّبغي 21 (trisomie 21): اضطراب جيني يسبّبه وجود نسخة ثالثة من الكروموسوم 21 أو جزء منه، ينتج عنه عادةً تأخيرات في النموّ الجسدي، وإعاقة ذهنيّة خفيفة إلى متوسّطة، وملامح وجهيّة مميّزة [المترجم].

ومن المفارقة أن يكون الإنسان الخائلي هو من يُقرّر مصير الجنين الحقيقي، إذ تتحوّل الشّفرة الوراثيّة إلى جوهر فرد لم يُوجد بعد ولكن صفاته محدّدة بالفعل، كما لو أنّ نسيج الخلايا هو ما يُحدّد مسار وجود بأكمله بما فيه من أحداث حتميّة. وبالطّبع، فإنّنا لا نسأل صاحب الشّأن عن القرار الذي يؤدّي إلى وجوده أو اختفائه، فهو غير موجود بعد. فقيمة الجنين إنّما تعود إلى ما يحتويه من بيانات، وإلى الشّبح الذي يُمثّله، أي ظلّ إنسان لم ير نور الحياة بعد، ولكنّ مسار حياته قد سُطّر وأُخضع للتّقديرات الطبّية والأبويّة. إنها محنة الدّخول إلى الحياة، وقد تؤدّي بكلّ بساطة إلى اتّخاذ قرار بمنعها، ليتوقّف الجنين عن أن يصبح حياة ممكنة ويغدو مجرّد كتلة من الخلايا لا قيمة لها وراثيًّا. إنّ التحوّل الوجودي للإنسان إلى بيانات مقدّسة ومطلقة، يُؤدّي إلى تلاشي مفاهيم المساواة وكرامة البشر، ومن المرجّح أن يغدو التّعامل معهم اجتماعيًّا ذات يوم، يقوم بناءً على ما ورثوه من معطيات جينيّة.

وتُقدّم الهند والصّين اليوم مثالاً على استخدام تقنيات التّشخيص الجديدة للتّخلص السّريع من الجنين غير المرغوب في جنسه، لتغدو أحدث التّقنيات داعمة للتّقاليد الرّاسخة. وفي هذا الخصوص، يتم استخدام بَزْل السَّلَى (تحليل عيّنات من السّائل الأمنيوسي المحيط بالجنين أثناء الحمل من أجل تحديد التشوّهات الجينيّة المحتملة بناءً على دراسة كروموسومات الخلايا الجنينيّة) لتحديد جنس الطّفل الذي لم يُولد بعد. فإذا كان الجنين ذكرًا، فالأمر على ما يُرام. أمّا إذا كان أنثى، فإنّ العديد من النّساء يُجرين عمليّة إجهاض فوريّة، تكون غالبًا في غرفة مجاورة للغرفة

التي تمّ فيها إجراء بَزْل السَّلَى. وإذ لا يتمّ فحص الكروموسومات، حيث لا تمتلك معظم العيادات المعدّات اللاّزمة لذلك، فإنّ كل ما يتبقّى هو إمكانيّة تحديد جنس الجنين من خلال بَزْل السَّلَى. وفي الهند، ظهرت عيادات متخصّصة حصرًا في بَزْل السَّلَى والإجهاض حتى في أفقر الأماكن التي لم يسبق أن عرفت وجود مركز صحّي فيها. والغالب أن يكون مبلغ المهر الكبير الذي تتلقّاه الفتيات من أجل الزّواج وراء هذا التصرّف الذي يُعفي العائلات من هذا الالتزام الثّقيل منذ البداية. وبسبب نقص الموارد، يتمّ أيضًا إجراء الفحوص في ظروف صحيّة متدهورة وغير آمنة. ففي غياب دليل الموجات فوق الصوتيّة، يتم أخذ عينات من السّائل الأمنيوسي عن طريق ملامسة الرّحم عشوائيًّا، وهو ما قد يؤذي المرأة والجنين. ونتيجة لذلك، تُواجه الهند نقصًا حادًّا في عدد النّساء مقارنة بعدد الرّجال في عمر الزّواج. وهذا مثال صارخ على ما لا يعدّ إساءة لاستخدام بَزْل السَّلَى، بل لاستخدام غير متوقّع لإحدى إمكاناته، وهو ما يُظهر عدم القدرة على التنبّؤ بالاستخدام الاجتماعي لأفضل الحلول. فاكتشاف إجابات جديدة لمشاكل الإنسان لا يخلو بدوره من صعوبات مستجدّة، لأنّه لا شيء في الحياة الفرديّة والاجتماعيّة يُوجد منعزلاً عن الأشياء الأخرى، فكلّ الأشياء تتشابك في نظام واحد معقّد لا تتحكّم فيه النوايا الحسنة (ولا الإرادة) بشكل كامل أبدًا. فالعالم أشدّ تعقيدًا، ولا يمكن التنبّؤ به بما سيحدثه فيه أيّ جديد في التّقنيات العلميّة.

الجنين ضدّ أمّه

منذ بضع سنوات، أضحت فكرة الحياة الضارّة التي قد تجعل الطّفل المولود معوّقًا تمثّل كابوسًا عند الأطبّاء الذين يراقبون حمل الوالدة دون اكتشاف المرض أو الإعاقة عنده، أو عندها إذا سبق لها أن رفضت تدخّلاً جراحيًّا في الرّحم كان يمكن أن يمنحه حياة أفضل. ففي فرنسا، صدر مؤخّرًا (2000) حكم في قضيّة بيروش (Perruche) الشّهيرة يقضي بدفع تعويض إلى شابّ معوّق بناءً على أنّ الأطبّاء لم يشخّصوا إصابة والدته بالحصبة الألمانيّة أثناء حملها، وأنّ ولادته كانت تُمثّل ضررًا يستوجب تعويضه ماليًّا. وفي الولايات المتّحدة، يطالب الطّفل بـ «**الحقّ في أن يُولد سليما**» استنادًا إلى مبدأ «**الحقّ في ألاّ يُولد**» إذا كانت ظروف الحياة التي تنتظره قاسية. فإذا لم يكن «المُنْتَج» مضمونًا، فإنّ وجود المرء يغدو ضررًا يقتضي مساءلة الأطبّاء بشأنه أمام المحاكم من أجل الحصول على تعويض. فإن تبيّن أنّهم ارتكبوا خطأً في التّشخيص أو سبّبوا له ضررًا بيّنًا، حقّ له مطالبتهم بتعويض مالي. أمّا إذا كان رفض والدته هو ما حرمه من حقّه في أن يُولد سليمًا، فيمكنه أيضًا أن يشتكيها على ما تقول إيفلين عزيزة-شوستر (Eveline Aziza-Shuster) «**حتّى في صورة موافقتها على تدخّل لم يُحقّق النّتيجة المرجوّة، إذ للطّفل ذي الإعاقة الخطيرة حقّ مطالبة والدته بتعويض عمّا لحقه من أضرار. وحجّة الطّفل في ذلك أنّه لو لم يحدث التدخّل، لما ظلّ حيًّا ليعيش حياة مأساويّة، وأنّ له الحقّ في ألاّ يولد، إذ سيكون الموت أفضل من حياة العذاب والألم**»[1]

---

(1) إيفلين عزيزة شوستر، «العلاج داخل الرّحم: الحرّيات الفرديّة موضع تساؤل»، في:

فإذا كان العلاج داخل الرّحم ممكنًا، فإنّ تشظّي الأمومة وفقدان هالتها يفتح المجال واسعًا أمام عواقب أخلاقيّة واجتماعيّة ونفسيّة وقانونيّة لا يمكن توقّعها.

وباختزال الإنسان في جسده، واستخدام الجسد ذاته كأداة، يعود المكبوت بشكل أو بآخر، ويظلّ العمق الإنساني حاضرًا، سواء في شكل مرض أو اكتئاب أو حوادث، أو ببساطة ما هو غير متوقّع. فما من مجتمع بشري إلاّ وهو مزيج غائم من الممكن واللاّمتوقّع، تمامًا كما هي الحال في التصرّفات الفرديّة. وفي هذه الممارسات يكمن خطر إناسي، ليس فقط على مستوى منظومة القيم، بل أيضًا على المستوى النّفسي والاجتماعي. فما أن تظهر حلول تقنيّة جديدة، حتّى تجلب معها بالضّرورة معاناة جديدة، بحيث قد تكون محصّلتها النهائيّة في بعض الأحيان دون فائدة. ومن قبول اجتماعي إلى آخر في مواجهة الأمر الواقع، فإنّ كلّ خطوة إلى الأمام تخفض عتبة التّسامح، وكلّ طلب فردي جديد يفتح الطّريق أمام طلبات أخرى، ممّا يرفع حدود ما هو مقبول إلى أبعد فأبعد.

وإذ تُثير المساعدة على الإنجاب رغبة في التدخّل في جميع مراحل سلسلة التّكاثر البشري، فقد تمّ نفي الصّدفة، ومن ورائها المقدّس. وفي هذا السّياق، يُمكننا العودة إلى التّحليلات الكلاسيكيّة التي أجراها والتر بنيامين (Walter Benjamin) حول مستقبل العمل الفنّي في عصر إعادة إنتاجه تقنيًّا. فمثلما يفقد العمل الفنّي أصالته في نسخته المكرّرة، فإنّ

أخلاقيّات الطبّ وحقوق الإنسان، م.م.س، ص 91-92.

Evelyne Aziza-Shuster, «Le traitement *in utero:* les libertés individuelles en question», in *Éthique médicale et droits de l'homme, op. cit.*, p. 91-92.

الطفل يفقد تفرّده حين يُنتج تقنيًّا. فالطّفل (أو الجسد البشري) الذي يُتلاعب بتشكيله يفقد هالته، بل ويفقد الأبوّة والأمومة بشكل أكبر. فالطّفل-السّلعة المنتَج على القياس، والمشكّلة خصوصيّته حسب رغبة لا تعنيه، يفقد سحره. ولا يخلو نقل هذه المعطيات من النّظام الرّمزي إلى النّظام التّقنوي والإرادة، من تداعيات كبيرة على المستوى الإناسي. وما نراه الآن هو مجرّد فترة انتقاليّة.

تصنيم الحمض النّووي: الإنسان معلومة محضة

إنّ الرّؤية الضيّقة لعلم الوراثة باعتباره غاية في حدّ ذاته وتفسيرًا نهائيًّا للشّرط البشري، والتي تعمل كمعتقد عاطفي في خلاص وشيك للبشريّة، موجودة اليوم في الولايات المتّحدة وغيرها من الأماكن الأخرى. وهي تُعطي للشرّ تعريفًا من خلال مصطلحات بيولوجيّة وإرادة جادّة في القضاء عليه، ليس باعتماد طرائق اجتماعيّة أو سياسيّة، بل باعتماد اختبارات جينيّة وهندسيّة مناسبة. وهذه الرّؤية الصّارمة لعلم الوراثة تجعل الجسد موضع النّقص، وتنحرف به لكي تجعل منه لا على المستوى الإيديولوجي فحسب، بل وكذلك على مستوى الممارسات الاجتماعيّة القائمة مثل فحوصات ما قبل الولادة على سبيل المثال، شكلاً حديثًا وعلمانيًّا للقَدَر، وتفسيرًا شاملاً لمصائب العالم، لا رجعة فيه ولا مفرّ منه، ولا يرتضي سوى حلّ وحيد هو استخدام علم الوراثة من أجل بناء طريق الخلاص. فالجينات «السّيئة» لا يُنظر إليها على أنّها «أسباب» للعديد من الأمراض فحسب، بل وكذلك أيضًا مصدر السلوكيّات

(العنف، والانحراف، والمثليّة الجنسيّة، والولع الجنسي بالأطفال، وما إلى ذلك). وهذا على الأقلّ ما يروّجه بعض المشتغلين بعلم الوراثة من أجل تغذية الشّائعات بهذا الخصوص، ومن ثمّ اقتراح حلول جذريّة.

ولا يحظى هذا الخطاب بجاذبيّة كبيرة في أوروبّا العجوز، لأنّه ببساطة لا تُوجد جينات سلوكيّة، ولأنّ الغالبيّة العظمى من الأمراض لا تستجيب لأيّ تحديد جيني صارم. فنحن لسنا دمى يتحكّم فيها الحمض النّووي، ولا الجينات قدرًا محتومًا. والإنسان ليس مجموع رسائله «الجينيّة»، بل هو مجموع ما يصنعها منها، أي علاقته الفريدة بالعالم مع الفروق الدّقيقة الخاصّة بتاريخه الشّخصي. والإنسان يعيش في عالم من المعاني، وليس في الامتداد الميكانيكي لجيناته. وعلم الوراثة يتحوّل إلى أصوليّة دينيّة عندما يدّعي قول «كلّ شيء» عن الشّرط الإنساني، وخاصّة من خلال إخضاع السلوكيّات لسلطانه ضمن رؤية للعالم تخدم مصالحه الذاتيّة إلى حدّ كبير. فشركات الجينات تستنزف مبالغ كبيرة من المال، ولها مصلحة في إقناعنا بأنّنا مقيّدون بجيناتنا. وقد وصل الأمر إلى أن يكتب دوروثي نيلكين وسوزان ليندي يقولان إنّ الحمض النّووي «**يتولّى اليوم الوظائف الاجتماعيّة والثقافيّة للرّوح**»[1]، وإلى أن يعدنا علماء الوراثة الأصوليّون بالسّعادة قريبًا بفضل تدخّلاتهم المستنيرة في جيناتنا.

---

(1) دوروثي نيلكين وسوزان ليندي، **سحر الحمض النّووي**، باريس، 1998، ص 67 (التّرجمة الفرنسيّة)؛ دافيد لوبروتون، **وداعًا للجسد**، م.م.س، الفصل الرّابع.

Dorothy Nelkin & Susan Lindee, *La mystique de l'ADN*, Paris, Belin, 1998, p. 67 (trad. franç.).

وفي عالم التّقنويّة العلميّة، أضحى يُنظر إلى كل شكل حيّ على أنّه مجموع منظّم من المعلومات. ويميل هذا النّموذج المعلوماتي[1] سليل علم التحكّم الآلي، إلى غزو الفكر المعاصر وإعادة تعريف بيئة الإنسان. فهو يعتبر العالم بجميع عناصره نتاج مسار لا نهائي من التطوّر والتّعقيد، وأنّ العالم الحيّ رسالة فُكّت جميع ألغازها بالفعل أو هي في طور الفكّ. وقد غدا تصنيم الحمض النّووي، الذي يُقصي الكائن الحيّ الملموس بدءًا من الفرد، أحد أكثر المعطيات إثارة للقلق في العالم المعاصر. فالمعلومات تُوحّد مستويات الوجود، وتُفرغ الأشياء من كلّ جوهر وقيمة ومعنى لكي تجعلها قابلة للمقارنة. وهي تفرض على تعقيد العالم اللاّمتناهي نموذجًا وحيدًا للمقارنة يسمح بوضع حقائق مختلفة على نفس المستوى من خلال إلغاء مكانتها الوجوديّة. وهذا ما أثار هنري أتلان ليقول: «**ما تعلّمناه من علم الأحياء حول الجسد يجعل ما تعلّمناه حول الشّخص بواسطة المجتمع والتّاريخ والثّقافة يختفي. فمن وجهة نظر بيولوجيّة، لا يُوجد ما يُسمّى الشّخص. بيد أنّ هذا لا يعني أنّ الشّخص غير موجود في المجتمع. فالإنسان حقيقة اجتماعيّة، والمجتمع من أهمّ عناصر حياتنا. أمّا علم الأحياء فيقول فحسب: الجسد عبارة عن آليّة غير شخصيّة، وهي في النّهاية نتيجة تفاعل بين جزيئات**»[2]

---

(1) سيلين لافونتين، **النّموذج المعلوماتي**، باريس، 2005؛ فيليب بريتون، **طوبى الاتّصال**، باريس، 1995

-Céline Lafontaine, ***Le paradigme informationnel***, Paris, Le Seuil, 2005.

-Philippe Breton, ***L'utopie de la communication***, Paris, La Découverte, 1995.

(2) هنري أتلان وكاترين بوسكي، **مسائل حياتيّة**، باريس، 1994، ص 56.

Henri Atlan & Catherine Bousquet, ***Questions de vie***, Paris, Le Seuil, 1994, p. 56.

ويخلص هنري أتلان بشكل سريع إلى أنّ البيولوجيا تُلغي إرادة الفرد الحرّة وتُعفي الشّرط الإنساني من كلّ مسؤوليّة. فهي تجعل الفرد مجرّد «آلة لإنتاج المعنى» غير واعية بذاتها، يحكمها تنظيم ذاتي للمادّة يتجاوز سيطرة الفرد وفهمه. ومن ثمّ، فهي تتحكّم في الفرد دون علمه متوهّمًا أنّه ذاتٌ فاعلةٌ. **«عندما نكتشف أنّ قرارًا قد تحدّد في الواقع بواسطة خلل هرموني أو استعداد جيني أو تأثير اجتماعي وثقافي، يصبح من الصّعب جدًّا الدّفاع عن هذه الفكرة (الإرادة الحرّة). وتقود المعرفة المتزايدة بالآليّات الفيزيائيّة والكيميائيّة بالضّرورة إلى مفهوم للحتميّة لا يترك مجالًا كبيرًا، إن وجد، للإرادة الحرّة. بل إنّه يقودنا إلى النّظر إلى تجربتنا الذاتيّة والاجتماعيّة للإرادة الحرّة باعتبارها مجرّد وهم من صنع خيالنا»**[1]

وبالنسبة إلى فرانسوا جاكوب (François Jacob) أيضًا، **«يبدو أنّ جميع الكائنات الحيّة تتكوّن من نفس الوحدات الموزّعة بطرق مختلفة. فالعالم الحيّ هو نوع من التّوليف بين عناصر محدودة في العدد، ويشبه آلة عملاقة ناتجة عن عمليّة تطوّر مستمرّ. وهذا يمثّل تغيّرًا كبيرًا في منظور عالم البيولوجيا في السّنوات الأخيرة»**[2] وهذان مجرّد مثالين، يمكن تكرارهما بسهولة. فجون بيار شانجو (Jean-Pierre Changeux) يتصوّر

---

(1) هنري أتلان، **هل العلم لاإنساني؟**، باريس، 2002، ص 20-21.
Henri Atlan, ***La science est-elle inhumaine?***, Paris, Bayard, 2002, p. 20-21.

(2) فرانسوا جاكوب، **الفأر والذّبابة والإنسان**، باريس، 1997، ص 12
François Jacob, ***La souris, la mouche et l'homme***, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 12.

الدّماغ البشري في كتابه **الإنسان العصبي** (L'homme neuronal) في شكل حاسوب يدير المعلومات.

لقد امتزجت البيولوجيا بعلوم الحاسوب، وغدت هي بدورها علم معلومات. وفي هذا الصّدد كتب بيتر كيمب (Peter Kemp) يقول: «**إذا أصبح الحاسوب تقانة «تُحدّد» فهمنا للإنسان، فإنّ هذا الفهم معرّض لأن يغدو حبيس هذا النّموذج**»[1] فالبيولوجيا لا تهتمّ بالإنسان، بل بمكوّناته الأوليّة، ودون أن تتساءل عن التأثير العكسي المحتمل لهذه النّظرة التي تُذيب الإنسان تمامًا، بحيث أضحى الفرد مجرّد تجسيد ثانوي لسلسلة من التّعليمات تهدف إلى تطويره. وهنا تختفي الرّؤى القديمة للإنسان، ولا تجد في طريقها سوى الجينات، أي المعلومات، وهي ركام من المعاني لا تكترث بالإنسان. إنّ اختزال الإنسان في مجرّد معلومات يعني إلغاء كل مسؤوليّة تجاهه ما دام جوهره قد انحلّ. ونحن لسنا مسؤولين تجاه معلومات بل تجاه وجوه، وقد اختفت هذه الأخيرة إلى الأبد.

والاختزال المعرفي أمر مشروع، إذ هو يرافق كلّ تطوّر معرفي، لكنّه في خطاب العديد من العلماء وتخيّلاتهم، يتجاوز مجال تطبيقه ليشمل الفرد نفسه ويختزله في شكل برنامج جيني. بيد أنّ تحليل البيولوجيا للإنسان ككائن حيّ أو كمعلومات لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن

---

(1) بيتر كيمب، **ما لا يمكن تعويضه: أخلاقيّات التّقانة**، باريس، 1997، ص 235 (التّرجمة الفرنسيّة).

Peter Kemp, ***L'irremplaçable. Une éthique de la technique***, Paris, Le Cerf, 1997, p. 235 (trad. franç.).

يُختزل إلى ذلك. لكن هذه هي الخدعة التي يعتمدها هذا الخطاب. فهذا التّغييب للذّات تترتّب عليه عواقب خطيرة سواء على المستوى العملي أو الأخلاقي، لأنّه يُلغي الإنسان المحسوس. ومن شأن فكرة المعلومات (في المجال البيولوجي أو المعلوماتي) أنّها تكسر الحدود بين الإنسان والآلة وتسمح بأنسنة الذّكاء الاصطناعي والتدخّلات الجينيّة. كما أنّها تقوم بتفكيك الأنطولوجيّات الكلاسيكيّة، وتدّمر الفروق القيميّة بين الإنسان وأدواته، مُحدثة تغييرًا أخلاقيًّا كبيرًا. وتفكيك الحيّ والجماد إلى معلومات يفتح الطّريق أمام عدم التّمايز، وانتهاء كلّ تصنيف: فلن يغدو الإنسان، والحيوان، والجماد، والإنسان المؤلّل متمايزين بشكل أساسي كما هو الحال في الإنسيّة التقليديّة. ونفس الحركة التي تُؤنسن الإنسان المؤلّل بحماس، هي ذاتها التي تحطّ في الوقت نفسه من شأن الإنسان بحقد، من خلال تشييئه. وقد كتب جيريمي ريفكين (Jeremy Rifkin) يقول: **"لم يعد يُنظر إلى الكائنات الحيّة على أنّها كيانات فرديّة، مثل الطّيور والنّحل والثّعالب والدّجاج، بل كحُزَمٍ من المعلومات الجينيّة، وأُفرغت جميع الكائنات الحيّة من جوهرها وحُوّلت إلى رسائل مجرّدة، وأضحت الحياة رمزًا يُنتظر أن تُفكّ شفرته، وانتفى كلّ تساؤل حول طابعها المقدّس أو خصوصيّتها»**[1] لقد غدت المعلومات بلا حدّ يفصل بين الأنواع أو الأصناف، فهي لا تهتمّ بالمفرد؛ وهي تُزيل الأجساد، وتقضي على كل

(1) جيريمي ريفكين، **قرن التّقانة الحيويّة: تجارة الجينات في أفضل العوالم**، باريس، 1998، ص 282 (التّرجمة الفرنسيّة).

Jeremy Rifkin, ***Le siècle bio-tech. Le commerce des gènes dans le meilleur des monde***, Paris, La Découverte, 1998, p. 282 (trad. franç.).

أثر للوجود. لقد أصبحت إناستها عبارة عن فيزياء دقيقة للعناصر، فانكسرت الحواجز الجينيّة بين الأنواع، وذاب الأفراد أنفسهم لأنّه لا قيمة إلاّ لمعلوماتهم الجينيّة رغم كونها مؤقّتة وقابلة للتّعديل في كلّ حين. وبالطّبع، فإنّ مثل هذا التصوّر لا يمنح الأخلاق مبدئيًّا أيّ قيمة لأنّ وجه «الآخر الكبير» (l'Autre) لا عمق له لكي يتحمّل مسؤوليّة أفعاله، بل إنّ الإنسان نفسه يسقط في تبخيس ذاته. وحتى لو كنا في بداية هذا الطّريق فحسب، فإنّ الصّورة التقليديّة للإنسان بصدد الاتّجاه ببطء نحو الانقراض[1]

المستنسخ أو تعثّرات المكرَّر

اعتمدت الأبحاث في مجال الاستنساخ في البداية ذريعة صنع أدوية أو موادّ حيويّة أو منتجات غذائيّة جديدة. وقد تركّزت في البداية على الحيوانات قبل أن تصل تدريجيًّا إلى الإنسان بحجّة مكافحة العُقْم (!). وسرعان ما تقاطعت مع فكرة الخلود لتُغذّي لدى البعض وهم مواصلة الحياة من خلال نسختهم. كما كان هذا الإنكار للموت وراء رغبة بعض الأزواج في «إحياء» طفل ميّت (أو حيوان أليف)، على غرار المحاولة الفاشلة التي قام بها الرائيليّون[2] في عام 2005. بيد أنّه «طفل بديل»

(1) حول جميع هذه النّقاط، انظر: دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، م.م.س.

(2) الرّائيليّون (Raëliens): أتباع دين وضعي نشأ في فرنسا السّبعينات بوصفه دين كائنات فضائيّة، إذ يعتقد أتباعه أنّ كائنًا من خارج كوكب الأرض يُعرف باسم إلوهيم خلق البشريّة باستخدام تقنية فائقة صنع من خلالها على مرّ التّاريخ أربعين إلوهيم/ هجين بشري خدموا كأنبياء لهداية البشريّة من بينهم بوذا ويسوع ومحمّد، اختُتموا براؤول النبي الأربعين والأخير. ويعتقد الرّائيليّون أنّه منذ إلقاء القنبلة الذرّية على هيروشيما في عام

من نوع آخر، ويُثير عدّة تساؤلات حول تراكم الإعاقات الرمزيّة التي تصاحب ولادته بوصفه مصمّمًا عن قصد ليحلَّ محلّ شخص ميّت ويكون نسخة منه.

لكن اختزال البشر في حاصل معلومات يُؤدّي إلى مخاوف بشأن الاستنساخ التّناسلي. فالاستنساخ بوصفه النّسخة الحديثة للآخر، يدفع منطق جسد الأنا الموازية إلى نهايته من خلال اختزال الفرد في مجرّد خصائصه الجينيّة. ففي بعض المتخيّل البيولوجي (الحاضر في السّوسيو-بيولوجيا والاعتقاد بقدرات الاستنساخ)، لا يُنظر للفرد إلاّ بوصفه ظاهرة عَرَضيّة، ومظهرًا لجيناته[1]. وما دام الإنسان مجرّد شبكة من المعلومات، فإنّه لا أهمّية لمصدرها بعد اختزال بُعدها الرّمزي إلى أقلّ القليل. بل إنّ الجنسانيّة ذاتها تغدو مصدر إحراج لا يُطاق، ممّا يؤدّي إلى الكثير من المخاطر. فإعادة إنتاج المعلومات [التّناسل] لا تتعلّق بالرّغبة قدر تعلّقها بتدبير الذّات. ومن خلال نُسخته، يغدو الإنسان

1945، دخلت البشريّة عصر نهاية العالم المهدّد بالإبادة النوويّة، ولذلك عليها أن تجد طريقة لتسخير التطوّر العلمي والتّقاني الجديد للأغراض السلميّة، وأنّه عندما يتحقّق ذلك، سيعود إلوهيم إلى الأرض لمشاركة التّقانة مع البشريّة وإنشاء المدينة الفاضلة. وتسهيلاً لهذه العودة، ينخرط الرّائيليّون في التأمّل اليومي، ويسعون إلى الخلود الجسدي من خلال الاستنساخ البشري، ويتبنّون نظام المشاعة الجنسيّة. وهنا يُشير الكاتب إلى ما ادّعته هذه الطّائفة في عام 2005 من نجاح أحد أعضائها في استنساخ كائن بشري بالكامل، وهو ما تبيّن أنّه مجرّد أكذوبة بغرض جمع الأموال من بعض السُذّج [المترجم].

(1) وهذه إيديولوجيا جينيّة (مثل الإيديولوجيا العنصريّة التي هي امتداد لها بلا أدنى شكّ)، وليست وراثيّة، فهي أكثر دقّة. وهي إيديولوجيا للجسد ترى الإنسان نتاجًا خالصًا لجسده (هنا جيناته)، متناسية أنّ الإنسان نفسه، من خلال اتّصاله بالآخرين، هو الذي يشكّل جسده وهو الذي يبني علاقته مع العالم، انظر: دافيد لوبروتون، **الأهواء العاديّة**، م.م.س.

مجرّد طرف اصطناعي ملحق به، فهو يكرّر نفسه حالمًا بالخلود. يقول جون بودريار (Jean Baudrillard): «**صحيح أنّنا مع الاستنساخ نتعامل مع طرف اصطناعي أدقّ وأصنع من أيّ طرف اصطناعي ميكانيكي. فالشّفرة الوراثيّة التي تُعوّض الأب والأمّ، تصبح هي الرّحم العالميّة الحقيقيّة التي لا يكون فيها الفرد سوى ورم سرطاني لصيغته الأساسيّة. وهذا هو العنف المذهل للمحاكاة الجينيّة**» (جريدة ليبراسيون الفرنسيّة بتاريخ 17 مارس 1997).

ولأنّ التّكرار ليس نقلاً، بل ترديدًا متلعثمًا للشّيء نفسه، فهو يمنع الطّفل من الانتساب إلى سلالة. وما الاستنساخ سوى نوع من المحاكاة السّاخرة، وصورة هزليّة حديثة لأصل أضحى غير ضروري. فالتّكاثر البشري عن طريق الاستنساخ هو على غرار افتسال النّباتات (bouturage)، إجراء تقني يقوم على إخفاء الجنسانيّة والغيريّة والأصول. وهو تكاثر نظيف ونقيّ، يتمّ في المختبر وفي أنابيب الاختبار، مثله مثل الإنجاب بمساعدة طبّية. وهو نسخة طبق الأصل من الذّات، وانعكاس لنرجسيّة مطلقة تدفع إلى التّساؤل عن تأثيرها على الطّفل الذي يُولد في مثل هذه الظّروف. بيد أنّه في الوقت نفسه، رؤية ساذجة للعالم تُحدّد هويّة الإنسان ببرنامجه الجيني وتنسى أنّ ظروف عيش المرء ولقاءاته وتأثيرات تجاربه، هي التي تُشكّل هويّته. فأن يتطابق فردان وراثيًّا (توأم حقيقي) لا يعني تماثلهما مطلقًا في كلّ شيء. وبهذا المعنى، فإنّ المستنسَخ لن يشبه أبدًا الأصل إلاّ في مظهره الجسدي: وهذه مكافأة هزيلة عن حرمانه من مشاعره تجاه أصوله، وغياب نسبه.

ولا يُطرح سؤال علاقة المستنسخ بالعالم وكأنّ ولادته ونشأته مجرّد مسألة بيولوجيّة، وليست علاقة بالمعنى. هذا والحال أنّ المستنسَخ يُولد مع عائق رمزي رهيب يتمثّل في كونه صنيعة شخص آخر شكّله حسب رغبته، لا نتاجًا عشوائيًّا للقاء بين زوجين. إنّه ليس صانع ذاته إلاّ جزئيًّا وبقدر ما يرى مرآته (وهي تشيخ) أمامه. ولعلّ ما كتبه يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) عن التّعديلات الجينيّة التي يرغب الوالدان في إجرائها على طفلهما، ينطبق بشدّة على مسائل الاستنساخ. فإذا كان الطّفل قادرًا على التحرّر من التّأثيرات التربويّة لوالديه، فإنّه من ناحية أخرى مسجون في ما جرى تثبيته فيه وراثيًّا بإرادتهما: «**فالتدخّل الجيني لا يفتح أيّ مساحة تواصليّة مع الطّفل الذي صمّمنا مشروعه تُمكننّا من التوجّه إليه باعتباره مخاطبًا، وإدراجه في عمليّة تفاهم**»[1] كما يقول هابرماس أيضًا إنّ الطّفل يكون عاجزًا عن مراجعة القرارات التي اتُّخذت نيابة عنه وتحكم وجوده، وعليه أن يعيش مع الوعي بأنّه قد تمّ التّلاعب به جينيًّا.

ودعونا نتذكّر رابطة القرابة(؟) بين المستنسَخ وأهله كما لخّصتها مونيت فاكين (Monette Vaquin): «**بالنّسبة إلى والده، هو ابنه وأخوه**

(1) يورغن هابرماس، **مستقبل الطّبيعة البشريّة: نحو تحسين نسل ليبرالي**، باريس، 2002، ص 95؛ وكذلك: مارك هونيادي، **أنا مستنسَخ: الأخلاقيّات على محكّ التّقانات الحيويّة**، باريس، 2004.

Jürgen Habermas, ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral***, Paris, Gallimard, 2002, p. 95.

Mark Hunyadi, ***Je est un clone. L'éthique à l'épreuve des biotechnologies***, Paris, Le Seuil, 2004.

التّوأم. وهو ابن وحَمُ أمّه التي هي أيضًا زوجة أخيه. وهو في آنٍ ابن الجَدَّيْن وحفيدهما. وهو شقيق عمّه، وعمّ إخوته. وسيصبح أب أطفاله وعمّهم الأكبر، ما لم يتمّ استنساخهم بدورهم، وفي هذه الحالة سيكونون إخوة لأبيهم وجدّهم، وأخ زوج جدّتهم مجدّدًا»[1] كما سيكون الطفل أيضًا أب نفسه جينيًّا. ومن المرجّح جدًّا أن تُؤدّي مثل هذه الفوضى الرمزيّة إلى تعطيل علاقته بالعالم، وعلاقته بمن هم حوله بشكل خطير.

وإذ ما يزال الاستنساخ المعمّم أمرًا بعيد المنال، فإنّ ما يهمّنا هو متخيّله الذي يفترض تساوي الطّفل مع موروثه الجيني. فالإنسان أكثر من مجرّد برنامجه الجيني، أو آلة يُراد تطوير االإمكانيات الموجودة في دواليبها، إن تاريخ كلّ إنسان أمر فريد وغير قابل للاختزال. وبطبيعة الحال، فإنّ الاستنساخ يرتبط أيضًا بتحسين النّسل. فنحن لا نقوم باستنساخ أيّ كان. ومن هنا جاءت كلمات جوشوا ليدربيرغ (Joshua Lederberg)، عالم الأحياء الأمريكي الحائز على جائزة نوبل: «**إذا تمّ التعرّف على فرد متفوّق -وربّما نمط وراثي فائق- فَلِمَ لا نقوم بنسخه مباشرة بدل تحمّل جميع المخاطر بما في ذلك مخاطر تحديد الجنس، وصعوبات إعادة التّركيب**»، أو قوله أيضًا: «**على الأقلّ سنكون مسرورين بقدرتنا على التأكّد من أنّ آينشتاين الثّاني سيكون متفوّقًا في قدراته على الأوّل من عدمه**». فلنأمل جميعًا أن تشارك النّسخة الجينيّة من آينشتاين نفس هذا الحماس! وليواصل التّحليل العقلاني عمله الذي يرافق الحداثة في فكّ السّحر عن العالم! تقول حنّة أرندت (Hannah Arendt): «**المؤسف في نظريّات**

---

(1) مونيت فاكوين، **استعباد الأحياء**، م.م.س، ص 214.

السّلوك الحديثة ليس كونها خاطئة، بل إمكانيّة أن تغدو صحيحة. ذلك أنّها في الواقع أفضل صياغة مفهوميّة ممكنة لبعض الاتّجاهات الجديدة في المجتمع الحديث»[1] وبمرور الوقت، قد يغدو ما لا يُقبل في البداية مقبولاً في النّهاية، فالأخلاق الاجتماعيّة نفعيّة بالأساس. ومن ذلك مثلاً مسألة جمع الأعضاء أو زرعها والإنجاب بمساعدة طبّية والفحوصات الجنينيّة، رغم أنّ بعض الأسئلة ما تزال مطروحة بشأنها، أصبحت اليوم مقبولة اجتماعيًّا. ومن ثمّ، فإنّ الاستنساخ لأغراض التّكاثر أو التّحوير الجيني أو غيرها من الإجراءات التي ما تزال تهزّ الضّمائر قد تغدو ذات يوم بلا شكّ أمورًا معتادة في أقسام المستشفيات أو على الأقلّ في بعض المؤسّسات الخاصّة.

بتشكّل الشّرط الإنساني في عالم من المعاني، والعالم هو ابتكار يشترك فيه النّاس ويتجدّد باستمرار. وسلسلة الحمض النّووي لا تكشف شيئًا عن كينونة الإنسان، إذ هي أقلّ شأنًا من أن ينشغل بها الإنسان في عيش حياته. ومع ذلك، فإنّه غالبًا ما يتمّ القفز بسلسلة الحمض النّووي من تحديد الأمراض الوراثيّة إلى تحديد السلوكيّات. بيد أنّ الأمور إذا كانت أمور البطالة والجنوح والعنف والذكاء والإخفاق المدرسي، إلخ، نتيجة محدّدات وراثيّة كما يُؤكّد الأصوليّون الوراثيّون، فإنّ هذا من شأنه إعفاء الدّولة أو المجتمع من أيّ مسؤوليّة في هذا الصّدد. وبموجب ذلك،

---

(1) حنّة أرندت، **شرط الإنسان المعاصر**، باريس، 1961، ص 363 (التّرجمة الفرنسيّة).
Hannah Arendt, ***Condition de l'homme moderne***, Paris, Calmann- Lévy, 1961, p. 363 (trad. Franç.).

فلا فائدة تُرجى من أيّ برنامج للمساعدة الاجتماعيّة لأنّه سيكون دون أساس بيولوجي. كما سيكون تحقيق المزيد من العدالة الاجتماعيّة، وتشجيع تعليم أطفال الطّبقات الاجتماعيّة الفقيرة، ومكافحة الميز العنصري أو الهيمنة الذكوريّة، وقمع الجريمة، والحدّ من أشكال العنف الحضري من خلال برامج التّعليم أو التّوزيع الأفضل للثّروة، مشاريع عقيمة ومكلفة لأنّه لا يُمكننا معارضة الطّبيعة، وكأنّ علم الوراثة هو الشّكل الحديث للقَدَر. ذلك أنّه إذا كانت أشكال التّفاوت بجميع أنواعها مقرّرة بيولوجيًّا، فهي إذن ثابتة وغير قابلة للتّغيير بوصفها النّتيجة الحديثة للانتقاء الطبيعي الذي لا يرحم. وهذا ما يُبهج اللّيبراليّة الاقتصاديّة ويفتح أمامها مستقبلاً مشرقًا ما دامت «الطّبيعة» قد باركتها.

إن تصنيم الحمض النّووي لا يعدو أسطورة طبيعويّة (naturaliste) تبرّر التّميز والإقصاء الاجتماعي. وهي ترى أنّ الأخلاق الجماعيّة، أو الدّعوة إلى المواطنة أو المسؤوليّة الشّخصيّة، لا تقوم على أيّ أساس، والمهمّ هو «**أخلاقيّة الجين**» كما يقول إدوارد أوزبورن ويلسون (Edward Osborne Wilson) أو «**الجين الأناني**» كما يقول ريتشارد داوكينز (Richard Dawkins). ومن ثمّ، فإنّ الحاصل الجيني الذي يجمع بين سمات متنوّعة يمكن التنبّؤ بها عند الإنسان، قد يفرض نفسه يومًا ما شرطًا لشرعيّة وجود المرء. بل وقد يُستعاض عن قياس «حاصل الذّكاء» بقياس «الحاصل الوراثي» كما يُشير فيلم «مرحبًا بكم في غاتاكا» للمخرج الأمريكي أندرو نيكول (Andrew Niccol) المعروض في سنة 1997،

أو كما توقّع عالم الأحياء الجزيئيّة لي سيلفر (Lee Silver)[1] بأن نرى في المستقبل القريب أقلّية من أصحاب الجينات المنتخبة والمحسّنة تُهيمن على جموع من النّاس «الطبيعيّين» و«الأدنى» بيولوجيًّا. والحقّ أنّ خطر ظهور نوعين من البشر أمر ممكن التصوّر بسبب حتميّة تطبيق الهندسة الوراثيّة على الأجنّة، وهو ما يُؤدّي إلى أن تغدو كرامة البشر هي كرامة جيناتهم وما تحمله من خصائص. وهذه سوق واعدة ومضمونة الازدهار، لن يكون فيها الطّفل منتجًا نهائيًّا إلاّ بعد استيفاء كلّ التدخّلات التّصحيحيّة على جيناته. وهي أيضًا رؤية متمركزة على عالم الغرب ولا تهتمّ بأيّ مجموعة سكّانيّة أخرى ولا بمصير الغالبيّة العظمى من أهل الأرض. وبهذا ستزيد الفجوة الهائلة بين الأثرياء والفقراء، وتبتعد المجتمعات الغربيّة عن بقيّة المجتمعات «السّائرة في طريق النموّ» مسافات فلكيّة. وبينما سيعمل البعض على تعديل جينات أطفالهم، سيحاول آخرون في أماكن أخرى بعيدة أو في الشّوارع المجاورة وعلى مدار اليوم، إنقاذ رضيع من الموت جوعًا.

وينظر هنري أتلان في تحليلاته إلى اختراق التّقانة لعمق الخصوصيّة الجنسيّة الحميمة بوصفه خروجًا من الحيوانيّة، ويرى فيه على نحو متناقض «**أنسنة أكثر تقدّمًا**»، ومن ثمّ، يتولّى لعب النبيّ التّقاني المبشّر بقرب انبثاق عصر جديد من الحبّ يغمر هذه الإنسانيّة التي جدّدها

---

(1) لي سيلفر، **إعادة صنع جنّة عدن: الاستنساخ وما بعده في عالم جديد شجاع**، نيويورك، 1998، ص. 244 وما بعدها.

Lee Silver, *Remaking Eden:* ***Cloning and Beyond in a Brave New World***, New York, Avon Books, 1998, p. 244 sq.

العلم: «إذ يُمكن للشّبق المنفصل عن التّكاثر (وعن الموت في آنٍ) أن يُركّز على تجارب لقاء الآخرين التي لا يمكن تعويضها والانفتاح على عالم تتعدّد فيه حالات الوعي المعدّلة، أي العيش في «الواقع المنفصل» الذي كان يُميّز في الماضي البعيد عالم المقدّس قبل أن تهيمن عليه الأديان القائمة» (ص 171). وفي رؤيته الدّينيّة هذه للعلم، يرى أتلان أنّ الحبّ ينمو على أنقاض القضاء تدريجيًّا على الرّمزي، إذ «قد يبدو من المفارقة تصوّر حبّ أخوي جديد في مجتمع تختفي منه العائلات والعشائر التي كانت تُميّزه. ومع ذلك، ففي هذا الاحتمال، لا يُمكن إلاّ لانفتاح الشّبق خارج المتعة الفرديّة (حتّى مع شريك) المنغلقة على ذاتها أن يحلّ التوتّر بين الارتباط الأناني السّاعي إلى متعة التلقّي، وبين الارتباط الإيثاري السّاعي إلى متعة العطاء» (ص180). ويخلص أتلان إلى أنّ البنى العصبيّة والهرمونيّة للدّماغ مبرمجة من أجل الارتباط الوفيّ أو الانفصال الفرداني، ولكن علينا أن نكون متفائلين.

تأليل الإنسان

يتغذّى الخيال ما بعد الحداثي حول الإنسان المؤلّل من التّقاطع بين علم الوراثة والمعلوماتيّة الذي جعل تقطيع الجينوم ممكنًا، ومن الوهم الأصولي بأنّ السّلوكيّات تحدّدها الجينات، ومن أخبار الاستنساخ البشري (بعد أن تحقّق الاستنساخ الاجتماعي بالفعل بفضل هيمنة إمبراطوريّة السّلع)، ومن تزاوج المعلوماتيّة وعلم الأحياء البشري (مثل زرع رقائق في الدّماغ لزيادة الذّاكرة والأداء وما إلى ذلك)، ومن إمكانيّات الجراحة التجميليّة

وتغيير الجنس، إلخ، ومن التّلقيح الصّناعي في المختبر وإمكانيّات التدخّل على النّطفة والجنين، إلخ. وما تزال احتمالات تحويل شكل الإنسان قائمة إلى حدّ كبير في الخيال حتى بعد تحقّق بعض الإنجازات بالفعل في هذا الخصوص. فهي تُشجّع نحو المضيّ قُدُمًا، وتُغذّي بشكل خاصّ خطابًا لا يكتفي بتشويه الوضع الحالي للجسد، بل يطال أيضًا الشّرط الإنساني برمّته بوصفه عتيقًا، ومتجاوزًا، ومحتقرًا.

والإنسان المؤلّل ليس مجرّد خيال مستقبلي فحسب، بل أصبح شائعًا بالفعل عند عشرات الملايين من الأفراد الذين يحظون برعاية طبّية أو يتمّ تخفيف إعاقتهم بطرائق تقانيّة متنوّعة. فالأطراف الاصطناعيّة ذات الأغراض العلاجيّة تُساعد على استعادة عضو أو وظيفة، وهي تندرج ضمن عمليّة طويلة من التّرميم والإبداع الطبّي، رغم أنّها لا تسلم أحيانًا من انتقادات المستفيدين منها. ومن ذلك مثلاً، معارضة بعض جمعيّات الصمّ زراعة القوقعة الاصطناعيّة في الأُذُن التي تُعيد السّمع جزئيًّا لفاقديه، ومطالبتها بحقّ الصمّ في عيش حالتهم ورفضهم الانصياع لمعايير لا تعنيهم. ومع ذلك، فإنّ معظم هذه التّقانات تساعد النّاس على تجاوز القيود التي يفرضها المرض أو البتر أو الإعاقة.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ تيّار ما بعد الإنسيّة[1] يتوافق مع علم التحكّم الآلي والنّموذج المعلوماتي؛ فهو يستبعد كلّ أخلاق باختزال

(1) تيّار ما بعد الإنسيّة (mouvance transhumaniste): حركة فكريّة وفلسفيّة برزت في ثمانينات القرن الماضي تدعو إلى استخدام العلوم والتّقانات لتعزيز قدرات الإنسان العقليّة والبدنيّة وتجاوز ما يُعتبر نقصًا مثل الغباء والألم والمرض والشّيخوخة، وحتّى القضاء على الموت ذاته. ويدرس مفكّرو هذا التيّار الفوائد والمخاطر المحتملة للتّقانات النّاشئة التي

البشر في حصيلة بيانات يمكن التّلاعب بها. وتهدف هذه النّوايا «التحسينيّة» إلى «تعزيز» الواقع الفردي، و«الارتقاء» بالإنسان وتعظيم أدائه. وبهذا، تحوّلت التقنية إلى نبوءة تقنويّة، وسبيل خلاص يتحرّر فيها الإنسان من حدوده القديمة التي باتت قيودًا، وتُطالب بحرّية لا حدّ لها سوى الرّغبة، بعد أن أصبحت قضيّة المسؤوليّة شيئًا باليًا تجاوزه الزّمن.

ويرى بروس مازليتش (Bruce Mazlich) أنّ الإنسان يفقد اليوم أوهامه الأخيرة. فقد كان يعرف بالفعل أنّه لم يعد في مركز الكون (كوبرنيكوس)، وأنّه لا يختلف جذريًّا عن الحيوان (داروين)، وأنّه ليس لديه سوى وعي محدود بذاته (فرويد)؛ وها نحن أمام قطيعة رابعة تلوح في الأفق مع تلاشي الحدود بين الإنساني والاصطناعي بعد أن أضحى الإنسان غير معارض وجوديًّا للآلة بعد أن أضحت الآن تدخل في تكوينه. يقول مازليتش: «**إنّ هذه الثّورة تُجبرنا على مراعاة حقيقة أنّ تطوّر الآلات، الذي بلغ ذروته مع الحاسوب، تعني ضمنًا أنّ النظريّات التي تشرح كيفيّة عمل الآلات تُفسّر أيضًا السّلوك البشري، والعكس كذلك صحيح، لأنّ فهم طبيعة الدّماغ البشري يُوضّح طبيعة الذّكاء الاصطناعي**»[1].

يمكنها مساعدة الإنسان على تجاوز نواقصه الأساسيّة، مع الاهتمام بأخلاقيّات استخدام تلك التّقانات. كما يعتقد بعض أنصار هذا التيّار أنّ البشر قد يكونون في نهاية المطاف قادرين على التحوّل إلى كائنات ذات قدرات متجاوزة بشكل كبير للحالة الطبيعيّة بحيث يستحقّون مسمّى كائنات ما بعد إنسيّة [المترجم].

(1) بروس مازليتش، **القطيعة الرّابعة: التطوّر المشترك بين البشر والآلات**، نيو هافن، مطبعة جامعة ييل، 1993، ص 233.

Bruce Mazlich, ***The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines***, New Haven, Yale University Press, 1993, p. 233.

ويؤدّي تشييء الإنسان منطقيًّا إلى أنسنة الحاسوب مع انقلاب جذري في القيمة. فكلّ ما يُبعد الإنسان عن الآلة يُعتبر إهانة لا تُطاق، لكن كلّ ما يقرّب الآلة من الإنسان، ولو من باب المجاز أو المقارنة، يُعتبر أمرًا إيجابيًّا في ظلّ الاقتناع بأنّ الإنسان قد تجاوزه الزّمن وأنّ أيّامه كإنسان باتت معدودة. ويتمّ رفض الشّرط الإنساني في إطار تشويه ذاتي يستهدف الجسد: فالإنسان مخلوق غير كامل جسديًّا قياسًا بمتطلّبات الأداء والإنتاج والكفاءة والسّرعة والتّواصل، إلخ، التي تحكم جزءًا من مجتمعاتنا المعاصرة. بيد أنّ الأمر لا يتعلّق أبدًا بإرادة تحسين عيش النّاس، بل بالتّأكيد الدّائم على فقر الجذور الجسديّة للإنسان في عالم يحكمه التّنافس والسّرعة والتّواصل، وأنّ الجسد أساسًا حدّ ظالم مفروض على إرادة التولّد الذّاتي وعلى قدرة الفكر المطلقة.

وتتعامل العديد من مناهج العلوم التقنيّة مع الجسد باعتباره مسوَّدة يجب تصحيحها أو حتّى محوها جملة بسبب ما فيها من عيوب تجعل الإنسان يشعر بالهوان في مواجهة ما يُنسب إلى التّقانة من كمال. يكتب غونتر أندرس (Günther Anders): «**إنّ سعي الإنسان إلى صُنع نفسه بنفسه، لا يعود إلى كونه لم يعد يتحمّل شيئًا لم يصنعه هو، بل لرفضه أن يكون شيئًا غير مصنوع؛ كما لا يعود سخطه إلى كونه صنيعة آخرين (الله، الآلهة، الطّبيعة)، بل لكونه غير مصنوع إطلاقًا، ولأنّه غير مصنوع، فهو إذن أحطّ قيمة ممّا يصنعه**»[1] ويتحدّث أندرس عن «**عار بروميثي**»

---

(1) غونتر أندرس، **تقادم الإنسان**، باريس، 2001، ص 40 (التّرجمة الفرنسيّة).
Günther Anders, ***L'obsolescence de l'homme***, Paris, Ivrea, 2001, p. 40 (trad. franç.).

[نسبة إلى بروميثيوس] بعد أن بدأ يُلاحظ منذ عام 1956 بوادر سخط عند العديد من البشر تجاه «**تفاهة الأشياء التي صنعها الإنسان بنفسه**» (ص 37).

يمزج الحلم بالإنسان المؤلّل بين خيال ذكوري قديم حول الرّجل الخارق، وخيال ما بعد حداثي، ويجعل من الرّقمي أو المعلومات الحقائق الوحيدة المقبولة، ويتبنّى قيم المنافسة والتفوّق والغزو، إلخ، جامعًا بين الكفاءة والإنتاجيّة والقوّة، وقبل كلّ ذلك الخلود. فإذا تعطّل جزء من النّظام، فيمكن استبداله، وإذا اقتضت الحاجة أن نُضيف إليه معلومات جديدة، فيكفي أن نقوم بتحميل بياناتها على الحاسوب لكي تُدمَج فيه فورًا. إنّه وهم القوّة المطلقة الذي يُؤكّد، من ناحية أخرى، الاستهزاء بالحالة الجسديّة التي تميّز الإنسانيّة، إذ لابدّ من أجل تحقيق حلم الإنسان المؤلّل، تخليص الإنسان أوّلاً من الجزء الذي يتضمّن الموت: جسده. وهنا تغدو التّقنية أكبر قوّة يُمكنها تغيير الإنسان والعالم. فجسد الإنسان عند هذه التوجّهات التقنيّة والعلميّة ليس سوى رسم أوّلي، أو مسوَّدة يجب التحكّم فيها وتحسين أدائها، أو حتّى إلغائها إن لزم الأمر، حتّى تُنجز وظيفتها على أفضل وجه. فالجسد الزّائد هو علّة هشاشة الإنسان، ولا مناص من جعله منيعًا أمام الشّيخوخة والموت والألم والمرض، ولا حلّ إلاّ باعتماد جسد فائق التّقنية، فهو وحده منقذ الإنسان.

ويجعل نصّ شهير لدونّا هراوي (Donna Haraway) من الإنسان المؤلّل بديلاً من الثنائيّات الغربيّة التي تُخضع الجسد للعقل، والمرأة للرّجل، والأنوثة للذّكورة، والطّبيعة للحضارة، وتُغذّي التّسلسل

الهرمي للطّبقات والثّقافات، وتُبرّر العنصريّة، وما إلى ذلك. ففي نظر هراوي، فإنّ الإنسان المؤلّل هو السّلاح الكفيل بالقضاء على البعد الطّبيعي والاجتماعي في الهويّات التي تعتمد النّوع والجنس والطبقة والعرق والعمر، وما شابه ذلك، وذلك باقتراحه طريقة لإضفاء طابع شخصي على مسألة الوجود في العالم. وتشترك أساطير الإنسان المؤلّل والفضاء الإلكتروني في وهم إذابة الهويّة حسب الرّغبة، وجعل الهويّة مسألة قرار شخصي. فالإنسان المؤلّل هو من سيحرّر الإنسان من عبء الجسد ومن قيود الهويّة المتجذّرة فيه. وهنا، لم يعد الوهم متعلّقًا البرّي الطيّب، بل بوهم تقانة طيّبة ستجعل البشر أكثر سعادة وأقرب إلى رغباتهم، وستقضي على التّمييز في عالم رائع سيسوده الوئام، وستُحرّرهم من كلّ اضطهاد طبقي أو جنسي أو مجتمعي، إلخ. بيد أنّ هذا لا يعدو سوى حلم يستهين بالتّاريخ، ويتناسى الانتقادات القديمة لنظريّة التطوّر، ويُنكر ازدواجيّة الشّرط الإنساني، ويرفض ببرود مسألة توافق الرّغبة والإرادة عند الجميع.

لكن هذا الموقف الملائكي لا يُفسّر بشكل واضح كيف سيتمّ تأليل البشريّة جمعاء في عالم يتسمّ اليوم بتزايد التّفاوت والمعاناة والعنف، إلخ. فهو يكتفي بتحقير الجسد وانتقاد ارتباطه الشّديد بالهيمنة القديمة، ليبني على ذلك طرحه أنّ الإنسان المؤلّل سيكون هو المنقذ، والسّبيل الوحيدة إلى إيجاد عالم جديد، ذلك أنّنا الآن «**في مفترق عصرنا الأسطوري لهذا القرن، نحن جميعًا كائنات وهميّة مصمّمة بوصفها متولّدة عن تزاوج الآلة والكائن الحيّ، وبكلمة واحدة نحن إنسان مؤلّل. فالإنسان المؤلّل**

هو وجودنا، وهو ما يمنحنا السّياسة»[1] وفي نسخة أخرى من هذه الأسطورة المسيحانيّة لتقانات الاتّصال، تقترح الطّوبى التي تُبشّر بها دونّا هراوي التّوفيق بين الضّمائر الفرديّة في الحرّية والاستقلال، ولكن من خلال تفكيك الجسد والهويّة. فهي تطرح الجسد المرقمن والمعزّز بأطراف اصطناعيّة ورقائق إلكترونيّة، باعتباره الطّريق نحو الخلود وسبيلاً للتحرّر من جميع القيود الجسديّة والزّمنيّة والحسّية والمكانيّة، إلخ، على أن يكون الجسد هو آخر قيد يجب كسره.

وداعاً للجسد

لقد حان الوقت لتوديع الجسد. فقد تحوّل الجسد فعلاً إلى شيء شبيه بأيّ شيء آخر، وبات يخضع لنفس التّصميم، ولنفس ضرورات الشّكل والإغراء، إلخ، وأضحى مجرّد مظهر من بين مظاهر أخرى للهويّة الشخصيّة، ولم يعد قوام الإنسان المحتوم. وعلى مدار القرن، تحرّرت العلاقة المعاصرة بالجسد تدريجيًّا من فكرة كونه على صورة الله ولا يمكن انتهاكه، وانفلت من قبضة السّياسة. فقد أضحى الجسد اليوم على صورة الذّات، أي فرديًّا، ولا سيّد له إلاّ الإرادة الشخصيّة. لكنّه ما يزال يُمثّل عائقًا يحلم البعض بالتخلّص من ثقله كي لا تعوقهم «حدوده». وفي هذا العالم العرفاني الذي يستنكر الجسد ويُبشّر بانتهائه ضمن ثقافة افتراضيّة،

(1) دونّا هراوي، **القردة والإنسان المؤلّل والنّساء: إعادة اختراع الطّبيعة**، نيويورك، 1991، ص 150

Donna Haraway, ***Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature***, New York, Routledge, 1991, p. 150.

فإنّ الجنّة هي بالضّرورة عالم بلا جسد، وإذا كان علينا محاربة الموت، فإنّ علينا أن نعالج أوجه قصور الجسد من حيث الهشاشة والقابليّة للفناء. فالجسد في نظر العديد من معاصرينا بنية معيبة ومرهقة، وهي النّظرة التي كانت وراء بروز تيّارات في الثّقافة السيبرانيّة تدعو إلى إنسانيّة (تُسمّيها بالفعل «ما بعد إنسانيّة») قادرة على التحرّر من قيودها، وعلى رأسها قيد الجسد الذي أضحى متجاوزًا ومن متحجّرات زمن ولّى وانقضى. وبتحويل الجسد إلى قطعة أثريّة، وحتّى إلى «لحم»، يحلم الكثيرون بالتخلّص منه للوصول أخيرًا إلى إنسانيّة مجيدة، نقيّة وبريئة، وهؤلاء هم العرفانيّون الجدد الذين يفصلون الذّات عن جسدها الفاني ويريدون محوها كي لا يبقى سوى العقل، أي الشّيء الوحيد الجدير بالاهتمام. وفي هذا الإطار، يرغب أعضاء جماعة افتراضيّة أمريكيّة تتبنّى الإكستروبيّة[1] في تمديد حيواتهم إلى ما لا نهاية بفضل تقدّم التّقنيات. فإذا حدث أن ماتوا رغم جهودهم في الخلود، وُضعت رفاتهم في حالة سبات في انتظار اكتشاف وسيلة لعلاج أمراضهم وإعادتهم إلى الحياة. وهم يعملون على إمكانيّة نقل عقولهم إلى شبكة الإنترنت للتحرّر نهائيًّا من الجسد وعيش حياة افتراضيّة

(1) الإكستروبيّة (Extropianisme): فلسفة تتبنّى إطارًا من القيم والمعايير التي تؤمن بحتميّة تطوّر الحضارة الإنسانيّة وبقدرة العلم على تخطّي الصّعوبات التي تواجه البشريّة، وخاصّة القيود البيولوجية والطبيعيّة والسياسيّة والثقافيّة للوصول إلى مستقبل أفضل وأكثر تطوّرًا للبشريّة. وإذا كانت فكرة الأنتروبيا (entropie) تُشير إلى أنّ مآل كلّ نظام، بيولوجيًّا كان أو غيره، هو التوقّف والموت إذا تلاشت طاقته تبعًا للقانون الثّاني للدّيناميّة الحراريّة، فإنّ الإكستروبيا (extropie) تعني النّقيض، أي تحرير الجسد البشري من هذا الميل نحو الموت والزّوال عن طريق تغيير الإنسان بدنيًّا وذهنيًّا باستخدام تقنيات متطوّرة تدمج البيولوجي بالمعلوماتي، لكي يغدو خالدًا لا يموت [المترجم].

خالدة. ويرى دافيد روس (David Ross) منظّر هذه الجماعة، أنّه «**يكفي**» أن نبني من خلال برنامج حاسوبي كلّ خليّة عصبيّة وكلّ مشبك عصبي لدماغ معيّن حتّى ننقل العقل، بكلّ ذاكرته، إلى الحاسوب، وأن نهجر الجسد إلى الأبد. ولأنّه لا اعتبار للإنسان إلاّ بعقله، فإنّ انحلال الجسد لا يُغيّر شيئًا من هويّته، ولكنه يُحرّر الإنسان الإكستروبي من عبء الأمراض والحوادث والموت المحتمل. فإذا شعر بالملل في الفضاء الإلكتروني، فيمكنه «ببساطة» العودة بالزّمن إلى الوراء عن طريق إعادة بناء جسد جديد اعتمادًا على حمضه النّووي، أو الحمض النّووي لجسد آخر، وكذلك أيضًا عن طريق الاستنساخ، زمن ثمّ إعادة شحنه بعقله. ويصف البيان الإكستروبي (manifeste extropien) الذي صاغه مؤسّس هذا التيّار، مرحلة ما بعد الإنسانيّة القادمة بأنّها عمل «**أشخاص يُظهرون قدرة بدنيّة وفكريّة ونفسيّة غير مسبوقة، فيبرمجون أنفسهم بشكل قد يجعلهم خالدين، وهم أفراد غير محدودين**». وبتعاليهم بخيالهم الجبّار على إنسانيّة غابرة، يعيد الإكستروبيّون رسم التّاريخ والتطوّر، ويلغون الموت، ويحوّلون التّقنيات المعاصرة إلى وسيلة مباشرة نحو الخلاص. تقول فيكتوريا بيتس (Victoria Pitts): «**يقترح الإكستروبيّون أنّ التطوّر من خلال العلم والتّقانة يمكن أن يكون مسألة اختيار وتخطيط فردي. وبعبارة أخرى، سيضحي التطوّر مختارًا بشكل فردي**»[1]. فالتطوّر لم يعد يتعلّق بالنّوع بل بالفرد.

إن «الإبحار» في الإنترنت أو الانغماس في الواقع الافتراضي يمنح المستخدمين شعورًا بالارتباط بجسد ضخم عديم الفائدة، يجب إطعامه

(1) فيكتوريا بيتس، **في البدن...**، م.م.س، ص 157

وإراحته وصيانته، إلخ، ممّا يعقّد حياتهم. فالتّواصل دون جسد أو دون وجه عبر الشّبكة يُمكّن من تعدّد الهويّات على حساب تشظّي الذّات، بالانخراط في سلسلة لقاءات افتراضيّة ينتحل فيها المرء في كلّ مرة ما شاء من هويّات ويدّعي كما يشاء عمرًا وجنسًا ومهنة، بحيث يغدو الجسد مجرّد بيانات نُعلنها كما نشاء ونختار. وغالبًا ما تُوصف الثّقافة السيبرانيّة بمصطلحات دينيّة من قبل أتباعها باعتبارها عالمًا رائعًا مفتوحًا أمام «مُسُوخٍ». فجنّة الإنترنت هذه هي بالضّرورة بلا جسد. والإنترنت مؤسّسة هائلة للأقنعة، ولم يعد مستخدمها يخضع لقيود الهويّة التي تتركّز في الوجه[1]، فله حرّية اختيار جنسه وحالته الاجتماعيّة كما يُريد، وله أن ينتحل هويّة مؤقّتة قابلة للتّغيير وللتّضاعف إلى ما لا نهاية، بحيث لم يعد مضطرًا إلى أن يُراجع نفسه بعد كلّ فعل يأتيه. وتُحقّق الجنسانيّة السيبرانيّة هذا الخيال المتعلّق باختفاء الجسد، ناهيك عن اختفاء الآخر، فتحلّ الشّاشة محلّ الجسد، وتصل الإثارة الجنسيّة إلى أعلى مستويات النّظافة، دون خوف من الإيدز أو الأمراض المنقولة جنسيًّا، ولا من التحرّش في هذه الجنسانيّة الملائكيّة التي يُمكن فيها، بسبب خفاء الهويّات على الإنترنت، أن ينتحل المرء جنسًا غير جنسه وأن يدّعي أيّ حالة اجتماعيّة شاء[2].

وعند الاتّصال بالفضاء الإلكتروني، تتحلّل الأجساد. ففي إبحاره داخل مجرّة الإنترنت، لن يعود المرء مرتبطًا بجسد مادّي، بل مكتشفًا

---

(1) دافيد لوبروتون، **في الوجوه**، م.م.س.

(2) دافيد لو بروتون، **وداعًا للجسد**، م.م.س.

لخفايا عالم غير مادّي تحت هويّات مختلفة. ومهما كان عمره أو جنسه أو مرضه أو إعاقته، فإنّه يتحرّك كما يحلو له ووفق مهاراته في عالم من البيانات. فالفضاء الإلكتروني هو أرض لجوء لخيالات النّوع والجنس والعمر والطّبقة، إلخ، فيه ينتهي كلّ انفصال، وتتكرّس القدرة الشخصيّة المطلقة التي لا تحدّها سوى المعلومات المتاحة آنيًّا. فالجسد المادّي للمستخدم السّيبراني، مقارنة بأجساده الافتراضيّة، هو مجرّد وسيط، وضرورة إناسيّة يمكنه الاستغناء عنها دون أيّ قلق. فالجسد الإلكتروني في نظره يُحقّق الكمال، بعيدًا عن كلّ قيود المرض والعجز والموت، ويُحرّره من ثقالة المادّة. وهو يخلق جنّة أرضيّة في عالم لا خشونة لحم فيه، ويسمح للنّاس بالتنقّل في الفضاء كالملائكة دون أن يعيق ثقل المادّة تقدّمهم، إذ يذوب الجسد الإلكتروني في عالم من البيانات. وأنصار نهاية الجسد يرون أنّ النّظام البيولوجي أضحى متقادمًا وأنّه بصدد الاندثار على يد الآلات التي تتخلّله أو تبرمجه وتتحكّم في بيئته، ويجعلون من عالمهم الغربي الهادئ والمتميّز ممثّلاً للبشريّة قاطبة، ويُبشّرون بدخول ما بعد بيولوجي، وما بعد عضوي، وما بعد تطوّري، لتتواصل هذه المغامرة مسبرتها **«ما بعد الإنسانيّة»**[1] فلا رجل ولا امرأة، بل «أنًا» من نوع خاصّ بي

(1) انظر: سكوت بوكاتمان، **الهويّة الطرفيّة. الذّات الافتراضيّة في الخيال العلمي ما بعد الحداثي**، دورهام، مطبعة جامعة ديوك، 1993؛ كريس هابلز غراي، **المواطن المؤلّل**، نيويورك، 2002.

Scott Bukatman, *Terminal Identity. **The Virtual Subject in Post Modern Science-Fiction***, Durham, Duke University Press, 1993.

Chris Hables Gray, ***Citizen Cyborg***, New York, Taylor &Francis Ltd, 2002.

وحدي وجسد لم يعد ملجأ لشخصي ولحنينه لتطوّر غامض، بل أصبح على الإنترنت جسدًا شابًّا إلى الأبد ومن آخر طراز.

لكن الإنسان المؤلّل أو نقل العقل عبر الحاسوب ما يزالا بعيدا المنال. فالإنسانيّة خارج الجسد هي إنسانيّة بلا حسّ، محرومة من لذّة الدّنيا وطعم الحياة، بالتّأكيد لن تولد بين عشيّة وضحاها. وفي الانتظار، فإنّ الجسد اليوم شبيه تلك الخرقة التي يلوّح بها الشّخص المسلوخ في لوحة كتاب خوان فالفيردي، فهو يعرض باشمئزاز جلده على أطراف ذراعه هديّة إلى الزّمن الآتي باعتباره فضلة أو رداء مهرّج لا فائدة منه يحتاج إعادة فتق ورتق. ومع ذلك، فقد يشعر ببعض الحرج لأنّه تخلّص منه بهذه الطريقة. فالجسد رهان سياسي، ومؤشّر حسّاس على مكانة الفرد في مجتمعاتنا المعاصرة.

ببليوغرافيا

(من وضع المترجم)

1. Alain Blanc, ***Le handicap ou le désordre des apparences***, Paris, Armand Colin, 2006.
2. Alain Caillé, ***Anthropologie du don***, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
3. Alexandre Soljenitsyne, ***Le pavillon des cancéreux***, Paris, Julliard, 1968 (trad. franç.).
4. =====, ***Une journée d'Ivan Denissovitch***, Paris, Julliard, 1963 (trad. franç.).
5. Alpheus Hyatt Mayor. ***Artists and Anatomists***, New York, Metropolitan Museum Pub., 1984.
6. Anastasia Meidani, ***Les fabriques du corps***, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2007.
7. André Chastel, ***Le grand atelier d'Italie (1500-1640)***, Paris, Gallimard, 1965.
8. André Vésale, ***La fabrique du corps humain***, Paris, Actes Sud, 1987.
9. Annick Le Guerer, ***Les pouvoirs de l'odeur***, Paris, Odile Jacob, 2002.
10. Antoinette Béclère, ***Béclère Antoine... Fondateur de la radiologie médicale***, Paris, Baillière, 1973.
11. Arthur Kleinman, ***The Illness Narratives. Suffering, Healing, and the Human Condition***, New York, Basic Books, 1988.
12. Baruch Spinoza, ***Éthique***, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.
13. Benedict Ingstadt, Susan Reynolds Whyte (eds), ***Disability and Culture***, Berkeley, University of California Press, 1995.

14. Benoist Schaal & Danielle Malmberg, «D'amour et d'odeurs. La relation olfactive mère enfant», in Pascal Lardellier, ***À fleur de peau. Corps, odeurs et parfums***, Paris, Belin, 2003.
15. Bertrand Besse-Saige, ***Le guerrier immobile***, Paris, L'Épi, 1993.
16. Bertrand Hell, ***Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre***, Paris, Flammarion, 1999.
17. Bruce Mazlich, ***The Fourth Discontinuity. The Co-Evolution of Humans and Machines***, New Haven, Yale University Press, 1993.
18. Carlo Cassola, ***La ragazza***, Paris, Le Livre de poche, 2015 (trad. franç.).
19. Caterine N'Diaye, ***Gens de sable***, Paris, POL, 1984.
20. Catherine Labrusse-Riou, «Les procréations artificielles: un défi pour le droit», *Éthique médicale et droits de l'homme*, Arles, Actes Sud, 1988.
21. Céline Lafontaine, ***Le paradigme informationnel***, Paris, Le Seuil, 2005.
22. Charles Donald O'Malley, ***Andreas Vesalius of Brussels, 1514-1564***, Berkeley, University of California Press, 1964.
23. Chris Hables Gray, ***Citizen Cyborg***, New York, Taylor &Francis Ltd, 2002.
24. Christian Bromberger et al., ***Un corps pour soi***, Paris, PUF, 2005.
25. Claude Gaignebet, ***Le folklore obscène des enfants***, Paris, Maisonneuve & Larose, 1974.
26. Claude Gandelman, ***Le regard dans le texte***, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1986, p. 54-56.
27. Claude Lévi-Strauss, «L'efficacité symbolique» (I), ***Anthropologie structurale***, Paris, Plon, 1958, p. 218.
28. Claude Lévi-Strauss, ***Anthropologie structurale***, Paris, Plon, 1958.
29. Claude Lévi-Strauss, ***La pensée sauvage***, Paris, Plon, 1962, p. 285.
30. Claude Tresmontant, ***Essai sur la pensée hébraïque***, Paris, Le Cerf, 1953, p. 53.
31. Claudine Favre-Vassas, ***La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon***, Paris, Gallimard, 1994.

32. Constance Classen & David Howes & Anthony Synnott, ***Aroma. The Cultural History of Smell***, New York, Routledge, 1994.

33. Cosimo Mazzoni, «Le don, c'est le drame. Le don anonyme et le don despotique», Revue Trimestrielle de droit civil, octobre & décembre 2004.

34. Danielle Jacquard, ***Le milieu médical du XIIe au XVe siècle***, Genève, Droz, 1981.

35. David Howes (ed.), ***Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader***, Oxford; New York, Berg Publishers Ltd, 2005.

36. David Howes, ***Sensual Relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory***, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003.

37. David Le Breton, ***Anthropologie de la douleur***, Paris, Métailié, 2004.

38. David Le Breton, ***Des visages. Essai d'anthropologie***, Paris, Métailié, 2005 (1993).

39. David Le Breton, ***Du silence***, Paris, Métailié, 1997.

40. David le Breton, ***Éloge de la marche***, Paris, Métailié, 2000.

41. David Le Breton, ***L'adieu au corps***, Paris, Métailié, 1999.

42. David Le Breton, ***L'Adieu au corps***, Paris, Métaillé, 1999.

43. David Le Breton, ***La chair à vif: usages médicaux et mondains du corps humain***, Paris, Métailié, 2007 (1993).

44. David Le Breton, ***La peau et la trace. Sur les blessures de soi***, Paris, Métailié, 2003.

45. David Le Breton, ***La saveur du monde. Une anthropologie des sens***, Paris, Métailié, 2006.

46. David Le Breton, ***La sociologie du corps***, Paris, PUF, «Que sais-je ?», 1992 (2004).

47. David Le Breton, ***Les passions ordinaires. Une anthropologie des émotions***, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2003.

48. David Le Breton, ***Signes d'identité***, Paris, Métaillé, 2002.

49. Didier Sicard, ***La médecine sans le corps***, Paris, Plon, 2002.

50. Dominique Peillen, «Symbolique de la dénomination des parties du corps humain en langue basque», in *Le corps humain, nature, culture et*

surnaturel, 110e Congrès national des Sociétés savantes, Montpellier, 1985.

51. Don C. Talayesva, *Soleil Hopi*, Paris, Plon, 1982, p. 17 (trad. franç.).
52. Donna Haraway, ***Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature***, New York, Routledge, 1991.
53. Dorothy Nelkin & Susan Lindee, *La mystique de l'ADN*, Paris, Belin, 1998 (trad. franç.).
54. Elmer Belt, «Les dissections anatomiques de Léonard de Vinci» in *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle*, Paris, PUF, 1953.
55. Emanuel Radu Newman Grigg, ***The Trail of the Invisible Light***, Springfield, Charles C. Thomas, 1965.
56. Emico Ohnaki-Tierney, «Brain death and organ transplantation: Cultural basis of medical technlogies», *Current Anthropology*, vol. 35, no 5, 1994.
57. Émile Durkheim, ***Formes élémentaires de la vie religieuse***, Paris, PUF, 1968, p. 386 sq.
58. Entretien avec Philippe Dard & Alain Blanchet, *Autrement*, «Odeurs, l'essence d'un sens», n° 92, septembre 1987.
59. Erin McCarthy, «Une philosophie non dualiste: le corps dans la philosophie japonaise contemporaine», *in* Isabelle Lasvergnas (dir.), ***Corps et science. Enjeux culturels et philosophiques***, Montréal, Liber, 1999.
60. Ernesto De Martino, ***Le monde magique***, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003 (trad. franç.).
61. Erving Goffman, ***Stigmate***, Paris, Éd. de Minuit, 1975 (trad. franç.).
62. Evelyne Aziza-Shuster, «Le traitement in *utero*: les libertés individuelles en question», in ***Éthique médicale et droits de l'homme***, op. cit., p. 91-92.
63. François Dagognet, ***La philosophie de l'image***, Paris, Vrin, 1986.
64. François Dagognet, «L'image au regard de l'épistémologue», *Prospective et santé*, n° 40, hiver 1986/1987.
65. François Jacob, ***La souris, la mouche et l'homme***, Paris, Odile Jacob, 1997.

66. François Laplantine, ***Anthropologie de la maladie***, Paris, Payot, 1993.
67. Françoise Loux (dir.), ***Panseurs de secret et de douleur***, Paris, Autrement, 1992.
68. Françoise Loux, ***Le corps dans la société traditionnelle***, Paris, Berger-Levrault, 1979.
69. Franz Kafka, ***La colonie pénitentiaire***, Paris, Gallimard, «Folio», p. 16 (trad. franç.).
70. Georges Canguilhem, «L'homme de Vésale dans le monde de Copernic, 1543», in ***Études d'histoire et de philosophie des sciences***, Paris, Vrin, 1983.
71. Gaston Bachelard, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, UGE, «10-18», 1951.
72. ============, ***Poétique de la rêverie***, Paris, PUF, 1960.
73. Geneviève Calamé-Griaule, ***Ethnologie et langue, la parole chez les Dogon***, Paris, Gallimard, 1965, p. 32 sq.
74. Geoges Bataille, ***Sur Nietzsche: volonté de chance***, Gallimard, Paris, 1945.
75. Georg Simmel, «Essai sur la sociologie des sens», in ***Sociologie et épistémologie***, Paris, PUF, 1981 (trad. franç.).
76. George Sarton, «Léonard de Vinci ingénieur et savant», in *Léonard de Vinci et l'expérience scientifique du XVIe siècle*, Paris, PUF, 1953.
77. Georges Balandier, «Essai d'identification du quotidien», in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LXXIV, 1983.
78. ===============, ***Le détour. Pouvoir et modernité***, Paris, Fayard, 1987.
79. ===============, ***Sens et puissance***, Paris, PUF, 1981.
80. Georges Canguilhem, «Machine et organisme», in *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.
81. Georges Condominas, «Aînés, anciens et ancêtres en Asie du Sud-Est», *Communications*, no 37, 1983, «Le Continent gris».
82. Georges Gusdorf, ***La révolution galiléenne***, t. II, Paris, Payot, 1969.
83. Georges Hyvernaud, ***La peau et les os***, Paris, Ramsay, 1985.

84. Georges Vigarello, «Panoplies redresseuses: jalons pour une histoire», *Traverses*, 14-15 (Panoplies du corps), 1979.
85. =============, ***Le corps redressé***, Paris, Armand Colin, 2004.
86. Germaine Diéterlen, «L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon», in ***La notion de personne en Afrique noire***, op. cit., p. 205 sq.
87. Giorgio Agamben, *Homo sacer.* ***Le pouvoir souverain et la vie nue***, Paris, Le Seuil, 1998 (trad. franç.).
88. Gisela Pankow, ***L'homme et sa psychose***, Paris, Aubier, 1969.
89. Giuseppe Tomasi de Lampedusa, ***Le Guépard***, Paris, Le Livre de poche, p. 336 (trad. franç.).
90. Günther Anders, ***L'obsolescence de l'homme***, Paris, Ivrea, 2001 (trad. franç.).
91. Hanif Kureishi, ***Le corps***, Paris, Christian Bourgois, 2003.
92. Hannah Arendt, ***Condition de l'homme moderne***, Paris, Calmann-Lévy, 1961 (trad. Franç.).
93. Harrison Pope & Katharine Phillips & Roberto Olivardia, ***The Adonis Complex. Crisis of Male Body Obsession***, London, Simon & Schuster, 2000.
94. Henri Atlan & Catherine Bousquet, ***Questions de vie***, Paris, Le Seuil, 1994.
95. Henri Atlan, ***L'utérus artificiel***, Paris, Le Seuil, 2005.
96. =========, ***La science est-elle inhumaine?***, Paris, Bayard, 2002, p. 20-21.
97. Henri Institoris, Jacques Sprenger, *Le marteau des sorcières* (présentation et traduction Armand Danet), Paris, Plon, 1973.
98. Henri-Jacques Sticker, ***Corps infirmes et sociétés***, Paris, Aubier, 1982.
99. Hermann Samuel Glasscheib, ***À la recherche du grand secret***, Paris, La Table Ronde, 1963 (trad. franç.).
100. Howard Becker, «Les fumeurs de marijuana», ***Outsider. Études de sociologie de la déviance***, Paris, Métailié, 1985 (trad. franç.).
101. Ilario Rossi, ***Corps et chamanisme***, Paris, Armand Colin, 1997.

102. Jacob Burckhardt, ***La civilisation de la Renaissance en Italie***, t. I, Paris, Denoël, p. 9 (trad. franç.).

103. Jacques Le Goff, ***Pour un autre Moyen Âge***, Paris, Gallimard, 1977.

104. Jacques-Louis Binet et Pierre Des-cargues, ***Dessin et traités d'anatomie***, Paris, Chêne, 1980.

105. Jean Baudrillard, ***Simulacres et simulations***, Paris, Galilée, 1981.

106. Jean Benoist (éd.), ***Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical***, Paris, Karthala, 1996.

107. Jean Maisondieu, ***Le crépuscule de la raison***, Paris, Bayard, 1989.

108. Jean-Claude Kaufmann, ***Corps de femmes, regards d'hommes***, Paris, Nathan, 1995.

109. Jean-François Lyotard, ***La condition postmoderne***, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

110. Jean-Luc Nancy, ***L'intrus***, Paris, Galilée, 2000.

111. Jeanne Favret-Saada, ***Les mots, la mort, les sorts***, Paris, Gallimard, 1977.

112. Jean-Paul Sartre, ***L'être et le néant***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1943.

113. Jeremy Rifkin, ***Le siècle bio-tech. Le commerce des gènes dans le meilleur des monde***, Paris, La Découverte, 1998 (trad. franç.).

114. Jonathan Sawday, ***The Body Emblazoned. Dissection and the Human Body in Renaissance Culture***, London, Routledge, 1995.

115. Judith Butler, ***Gender Trouble***, New York, Routledge, 1990.

116. Julien Offray de La Mettrie, ***L'homme-machine***, Paris, Denoël-Gonthier, 1981.

117. Jürgen Habermas, ***L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral***, Paris, Gallimard, 2002.

118. Katharine Park, «The life of the corpse: Division and dissection in late medieval Europe», *The Journal of the History of Medicine and Allied Science*, no 50, 1995.

119. Kenji Tokitsu, ***La voie du karaté***, Paris, Le Seuil, 1979.

120. Krzysztof Pomian, ***Collectionneurs, amateurs et curieux***, Paris, *Venise: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

121. Lawrance Durrell, ***Mountolive***, Paris, Le Livre de poche, 1959 (trad. franç.).

122. Lee Silver, *Remaking Eden*: ***Cloning and Beyond in a Brave New World***, New York, Avon Books, 1998.

123. Léon Tolstoï, ***La mort d'Ivan Illitch***, Paris, Le Livre de poche, 2014.

124. ***Les évangiles des quenouilles***, traduits et présentés par Jacques Lacarrière, Paris, Imago, 1987.

125. Louis Dumont, ***Essai sur l'individualisme***, Paris, Le Seuil, 1983.

126. Louis Vincent Thomas, «Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle», in ***La notion de personne en Afrique noire***, op. cit., p. 387.

127. =====, «La vieillesse en Afrique noire», *Communications*, no 37, 1983, «Le Continent gris».

128. Luc Boltanski, ***La condition fœtale. Une sociologie de l'engendre ment et de l'avortement***, Paris, Gallimard, 2004.

129. Lucien Febvre, ***François Rabelais et le problème de l'incroyance au XVIe siècle***, Paris, Albin Michel, 1968.

130. Ludwig Choulant, ***History and Bibliography of Anatomical Illustration***, New York, Hoffner, 1962.

131. Marcel Griaule, ***Masques dogons***, Paris, Institut d'ethnologie, 1938, p. 160.

132. Marcel Mauss, «Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)», in ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

133. ==========, «L'essai sur le don», ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

134. =========, «La notion de personne», in ***Sociologie et anthropologie***, Paris, PUF, 1950.

135. Marcelle Bouteiller, ***Médecine populaire d'hier à aujourd'h***ui, Paris, Maison- neuve & Larose, 1966.

136. Margaret Lock, ***Twice Dead. Organ Transplants and the Reinvention of Death***, Berkeley, University of California Press, 2002.

137. Marguerite Yourcenar, ***Lœuvre au noir***, Paris, Livre de poche, 1968, p. 118.

138. Marie Veillon, «La naissance de la curiosité anatomique en France (milieu du XIVe-XVIIe siècle)», in *Éthique médicale et droits de l'homme*, Actes Sud - INSERM, 1988.

139. Marie-Christine Pouchelle, ***Corps et chirurgie à l'apogée du Moyen Âge***, Paris, Flammarion, 1983.

140. Mark Hunyadi, ***Je est un clone. Lëthique à l'épreuve des biotechnologies***, Paris, Le Seuil, 2004.

141. Mary Douglas, ***De la souillure***, Paris, La Découverte, 2005(trad. franç.).

142. Maurice Godelier, Marcel Panoff (éd.), ***La production du corps***, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998.

143. =====, Marcel Panoff, ***Introduction à la production du corps***, Paris, Éditions des Archives contemporaines, 1998.

144. Maurice Leenhardt, «La propriété et la personne dans les sociétés archaïques», *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1952, p. 289

145. =======, ***Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien***, Paris, Gallimard, 1971, p. 54 sq.

146. Maurice Merleau-Ponty, ***Phénoménologie de la perception***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1945.

147. Michael Balint, ***Le médecin, son malade et la maladie***, Paris, Payot, 1966 (trad. franç.).

148. Michel de Certeau, «Pratiques d'espaces», in *Traverses*, n° 9, «Villes paniques».

149. Michel Foucault, ***Naissance de la clinique***, Paris, PUF, 1963.

150. ========, ***Surveiller punir, Naissance de la prison***, Paris, Gallimard.

151. Michelle Therrien, ***Le corps Inuit (Québec Arctique)***, Paris, SELAF/PUB, 1987.

152. Miguel Torga, ***En franchise intérieure. Pages de journal 1933-1977***, Paris, Aubier-Montaigne, 1982 (trad. franç.).

153. Mikhaïl Bakhtine, ***L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et à la Renaissance***, Paris, Gallimard, 1970, p. 35 (trad. franç.).

154. Mircea Eliade, ***Le chamanisme et l'expérience archaïque de l'extase***, Paris, Payot, 1968 (trad. franç.)

155. Monette Vacquin, ***Main basse sur les vivants***, Paris, Fayard, 1999, p. 38.

156. Moses Finley, «Les personnes âgées dans l'Antiquité classique», in *Communications*, no 37, 1983, «Le Continent gris».

157. Nicolas Bouvier, ***Le poisson-scorpion***, Paris, Payot, 1991.

158. Nicole Hermann-Mascard, ***Les reliques des saints: la formation coutumière d'un droit***, Paris, Klincksieck, 1975.

159. Norbert Elias, ***La civilisation des mœurs***, Paris, Pluriel, 1973.

160. Oumar Dia & Renée Colin-Nogues, ***Yâkâré, l'autobiographie d'Oumar***, Paris, Maspero, 1982.

161. Pascal Hintermeyer, ***Euthanasie, la dignité en question***, Paris, Buchet-Chastel, 2003.

162. Paul Virilio, ***Essai sur l'insécurité du territoire***, Paris, Stock, 1976.

163. Peter Furst, ***La chair des dieux***, Paris, Le Seuil, 1974 (trad. franç.).

164. Peter Kemp, ***L'irremplaçable. Une éthique de la technique***, Paris, Le Cerf, 1997 (trad. franç.).

165. Philip Kindred Dick, ***Substance-mort***, Paris, Denoël, 1978 (trad. franç.).

166. Philippe Ariès, ***L'homme devant la mort. Le temps des gisants***, Paris, Le Seuil, 1977.

167. Philippe Breton, ***L'utopie de la communication***, Paris, La Découverte, 1995.

168. Piero Camporesi, ***La chair impassible***, Paris, Flammarion, 1986 (trad. franç.).

169. Pierre Ancet, ***Phénoménologie du corps monstrueux***, Paris, PUF, 2006.

170. Pierre Fédida, ***Corps du vide, espace de séance***, Paris, Delarge, 1977.

171. Pierre Henri, ***Les aveugles et la société***, Paris, PUF, 1958.

172. Pierre Michaud-Quentin, ***Universitas, expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin***, Paris, Vrin, 1970.
173. Rafael Mandressi, ***Le regard de l'anatomiste. Dissections et invention du corps en Occident***, Paris, Le Seuil, 2003.
174. Rainer Maria Rilke, ***Les cahiers de Malte Laurids Brigge***, Paris, Le Seuil, 1966 (trad. franç.).
175. René Descartes, ***Discours de la méthode***, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
176. ============, ***Méditations métaphysiques***, Paris, PUF, 1970.
177. Renée Sebag-Lanoë, ***Vivre, vieillir et le dire***, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.
178. Richard Selzer, ***La chair et le couteau. Confessions d'un chirurgien***, Paris, Le Seuil, 1987 (trad. franç.).
179. Richard Sennett, ***Les tyrannies de l'intimité***, Paris, Le Seuil, 1979 (trad. franç.).
180. Robert Antelme, ***L'espèce humaine***, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1957.
181. Robert Lenoble, ***Mersenne ou la naissance du mécanisme***, Paris, Vrin, 1943.
182. Robert Muchembled, ***Culture populaire et culture des élites***, Paris, Flammarion, «Champs», 1991.
183. Robert Murphy, ***Vivre à corps perdu***, Paris, Plon, 1993 (trad. franç.).
184. Roger Bastide, «Le principe d'individuation», in ***La notion de personne en Afrique noire***, Paris, CNRS, 1973.
185. Roger Caillois, «Au cœur du fantastique», in ***Cohérences aventu reuses***, Paris, Gallimard, 1973.
186. Roy Porter, Georges Vigarello, «Corps, santé et maladie», ***in*** Alain Corbin & Jean-Jacques Courtine & Georges Vigarello, ***Histoire du corps***, t. 1: ***De la Renaissance aux Lumières***, Paris, Le Seuil, 2005.
187. Ruth Winter, ***Le livre des odeurs***, Paris, Le Seuil, 1978 (trad. franç.).
188. Scott Bukatman, ***Terminal Identity. The Virtual Subject in Post Modern Science-Fiction***, Durham, Duke University Press, 1993.
189. Serge Tisseron, ***L'intimité surexposée***, Paris, Pluriel, 2001.

190. Simone de Beauvoir, ***La vieillesse***, Paris, Gallimard, 1970.
191. Stéphane Breton (dir), ***Qu'est-ce qu'un corps?***, Paris, Éd. du Quai Branly, 2006.
192. Susan Sontag, ***Sur la photographie***, Paris, UGE, «10-18», 1983 (trad. franç.).
193. Thierry Paquot, ***Des corps urbains. Sensibilités entre béton et bitume***, Paris, Autrement, 2006.
194. Thomas Laqueur, ***La fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident***, Paris, Gallimard, 1992.
195. Thomas Mann, ***La montagne magique***, Paris, Fayard, 1961 (trad. franç.).
196. Tony Tymstra & al,, «Experience of bereaved relatives who granted or refused permission for organ donation», *Family Practice*, vol. 9, no 2, 1992.
197. Victoria Pitts, ***In the Flesh. The Cultural Politics of Body Modification***, New York, Palgrave Macmillan, 2003.
198. Vidiadhar Surajprasad Naipaul, «Un parmi d'autres», in ***Dis-moi qui tuer***, Paris, Albin Michel, 1983 (trad. franç.).
199. Willard Gaylin, «Harvesting the dead», *Harper's Magazine*, no 249, 1974.
200. William May, «Attitudes toward the newly dead», ***The Hasting Center Studies***, vol. 1, 1973.
201. Xavier Bichat, ***Recherches physiologiques sur la vie et la mort***, Paris, Bresson, Gabon & Cie, 1802.
202. Yvonne Verdier, ***Façons de dire, façons de faire***, Paris, Gallimard, 1979.

***

دافيد لوبروتون

أنثروبولوجيا الجسد والحداثة

من مجتمع إلى آخر، تتعاقب الصّور التي تُحاول تقليص غموض الجسد ثقافيًّا. وترسم تلك الصّور الغريبة ملامح غير بيّنة لحضور شيء عابر ومراوغ، لكنّه موجود ظاهريًّا بشكل لا يقبل الجدل. والحقّ أنّ صياغة كلمة «جسد» للدّلالة عن جزء مستقلّ نسبيًّا عن الإنسان الذي يتبدّى من خلاله بما يفترض تمييزًا مسبقًا بين الإنسان وجسده، يبدو شيئًا غريبًا عند العديد من المجتمعات البشريّة. ففي المجتمعات التقليديّة، التي تتّسم بطابع شمولي وجماعي بحيث لا يمكن فيها تمييز الفرد عن غيره، لا يمكن للجسد أن يكون موضوع انقسام، لأنّ الإنسان يمتزج بالكون وبالطّبيعة وبالمجتمع. وما تمثيلات الجسد في هذه المجتمعات في الواقع سوى تمثيلات للإنسان، أي للشّخص. فصورة الجسد هي نفسها صورة الذّات التي تتغذّى من الموادّ الخام التي تُشكّل الطّبيعة أو الكون، فالأمران واحد. وهذه مفاهيم تُحتّم أن يشعر الإنسان بقرابة ما مع كلّ ما هو حيّ، وبمشاركته بالفعل في مجمل الحياة، وهو ما نجد له آثارًا ما تزال حيّة في تقاليد الشّفاء الشعبيّة.

Designed by Tawfiq Omrane

